

A. JOOS (DIMINGEN) 1

# **DIALOGO INTER- RELIGIOSO E MISSIONE**



INTRODUZIONE GENERALE: DALLA PRESA DI COSCIENZA ECUMENICA  
ALL'INTERROGATIVO SULLE RELIGIONI NON CRISTIANE

PARTE 1° I PRESUPPOSTI DELL'APERTURA CRISTIANA VERSO LE ALTRE RELIGIONI DALLA  
DICHIARAZIONE "NOSTRA AETATE" IN POI

PARTE 2° LA CONOSCENZA DELLE ALTRE RELIGIONI DELL'UMANITÀ

PARTE 3° PERCORSI ULTERIORI PER L'INCONTRO DELLE RELIGIONI

---

<sup>1</sup> Corso del 2° semestre 2004-2005, presso la facoltà dell'Istituto Leoniano (Anagni – Italia)

# INTRODUZIONE GENERALE

## DALLA PRESA DI COSCIENZA ECUMENICA

### ALL'INTERROGATIVO SULLA MISSIONE E SULLE

### RELIGIONI DELL'UMANITÀ

Anche se si parla oggi di 'ecumenismo inter-religioso' a livello ufficiale <sup>1</sup>, il dialogo inter-religioso non va equiparato al dialogo ecumenico tra cristiani o uniformizzato con esso, ma è inscindibile dalle premesse ecumeniche affermatesi nel corso del XX° secolo. Da questo legame-distinzione troviamo anche la radice dell'ambito comune nel quale ci muoviamo. Per il portavoce romano, la distinzione tra le due grandi tipologie religiose porta alla conclusione che il dialogo inter-religioso non può che essere una ricerca della verità <sup>2</sup>. Il malinteso della posizione

<sup>1</sup> J. Ratzinger, *Interreligious Dialogue and Jewish-Christian Relations*, in «Internet» 2005, <http://www.geocities.com/romcath1/DialogJudaism.html>: «We discuss interreligious ecumenism today against the backdrop of a world that, while it draws ever closer together, becoming more and more a single theater of human history, is convulsed by wars, torn apart by growing tensions between rich and poor, and radically threatened by the misuse of man's technological power over the planet. This triple threat has given rise to a new canon of ethical values, which would to sum up humanity's principal moral task at this time in history in three words: peace, justice, and the integrity of creation. Though not identical, religion and morality are inseparably linked. It is therefore obvious that in a time when humanity has acquired the capacity to destroy itself and the planet on which it lives, the religions have a common responsibility for overcoming this temptation. The new canon of values serves as a touchstone, especially of the religions. There is a growing tendency to regard it as defining their common task and thus as the formula for uniting them. Hans Küng spoke for many when he launched the slogan "there can be no peace in the world without peace among the religions," thereby declaring religious peace, that is, interreligious ecumenism, to be the bound duty of all religious communities (\*)».  
(\*) On the problems with the "planetary ethos" that Küng calls for in this context, see R. Spaemann "Weltethos als 'Projekt,'" in: *Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken* (570/571), 893-904

<sup>2</sup> J. Ratzinger, *Interreligious Dialogue and Jewish-Christian Relations*, in «Internet» 2005, <http://www.geocities.com/romcath1/DialogJudaism.html>: «1. The religions can encounter one another only by delving more deeply into the truth, not by giving it up. Skepticism does not unite. Nor does sheer pragmatism. Both are simply an opening for ideologies, which then step in with all the more self-assurance. The renunciation of truth and conviction does not elevate man, but exposes him to the calculus of utility and robs him of his greatness. What is required, however, is reverence for the other's belief, along with the willingness to seek truth in what I find alien--a truth that concerns me and that can correct me and lead me further. What is required is the willingness to look behind what may appear strange in order to find the deeper reality it conceals. I must also be willing to let my narrow understanding of truth be broken open, to learn my own beliefs better by understanding the other, and in this way to let myself be furthered on the path to God, who is greater--in the certainty that I never wholly possess the truth about God and am always a learner before it, a pilgrim whose way to it is never at an end. 2. Although we must always seek the positive in the other, union means that the other must help me to find the truth, we cannot and must not dispense with criticism. Religion contains, as it were, the precious pearl of truth, but it is also continually hiding it, and is always running the risk of missing its own essence. Religion can grow sick and become a destructive phenomenon. It can and should lead to truth, but it can also cut man off from it. The Old Testament's critique of religion has by no means become superfluous today. It may be relatively easy for us to criticize the religion of others, but we must also be ready to accept criticism of ourselves, of our own religion. Karl Barth distinguished between religion and faith in Christianity. He erred in wanting to separate them entirely, in regarding faith alone as positive and religion as negative. Faith without religion is unreal. Religion is a part of faith, and by its very nature Christianity must live as a religion. But Barth was right in that even the religion of Christians can grow sick and become superstition. He saw correctly, in other words, that the concrete religion in which Christians live their faith must be unceasingly purified by the truth. This is a truth that shows itself in faith and that at the same time newly reveals its mystery and its infinity in dialogue. 3. Does this mean that missionary activity must cease and be replaced by dialogue, in which we do not speak of truth, but help one another be better Christians, Jews, Moslems, Hindus, and Buddhists? My answer is no. For this would be yet another form of the complete lack of belief. Under the pretext of fostering the best in another, we would fail to take both ourselves and the other seriously and would end up renouncing truth. The answer, I think, is that mission and dialogue must no longer be antitheses, but must penetrate each other. (\*) Dialogue is not random conversation, but aims at persuasion, at discovering the truth. Otherwise it is worthless. Conversely, future missionaries can no longer presuppose that they are telling someone hitherto devoid of any knowledge of God what he has to believe in. This situation may in fact occur and perhaps will occur with increasing frequency in a world that in many places is becoming atheistic. But among the religions we encounter people who through their religion have heard of God and try to live in relation to him. Preaching must therefore become a dialogical event. We are not saying something completely unknown to the other, but disclosing the hidden depth of what he already touches in his own belief. And, conversely, the preacher is not simply a giver, but also a receiver. In this sense, what Nicholas of Cusa expressed as a wish and a hope in his vision of the heavenly council should take place in interreligious dialogue. It should increasingly become a listening to the Logos, who shows us unity in the midst of our divisions and contradictions (\*\*\*)»

(\*) Important on the proper understanding of mission is H. Bürkle, *Missionstheologie* (Stuttgart, 1979); P. Beyerhaus, *Er sandte sein Wort. Theologie der christlichen Mission, I: Die Bibel in der Mission* (Wuppertal, 1996). Important observations in R. Spaemann, "Ist eine nicht-

appena evocata è –però- che d’una parte la via detta ‘mistica’ si ridurrebbe allo scetticismo sulla verità e che d’altra parte il dialogo inizia ‘fuori-davanti’ alla ‘verità’ verso la quale gestiamo il nostro riferimento in mutuo confronto. Dall’intento ecumenico sappiamo che ci troviamo già insieme “nella verità” anche se imperfettamente tra gli uni e gli altri. Sembra che tutto rimane da fare e che si inizia sempre ‘da zero’, con incoative premesse concettuali da ‘trovare’ come accesso alla verità. Il movimento ecumenico, in questo senso, e l’inserimento della Chiesa cattolica di comunione romana in esso, viene generalmente riconosciuto come un passo di maturazione cristiano decisivo della fine del secondo millennio cristiano.

## A. DALL’INTERROGATIVO SULLA CHIESA ALL’INTERROGATIVO SULLE ‘RELIGIONI’ DALLA FRATTURA CON IL POPOLO ELETTO



Nella presa di coscienza ecumenica si delinea l’interrogativo fondamentale, rivolto a tutte le comunità cristiane: "Che cos’è finalmente la Chiesa?" (invece della questione: “che cosa è la ‘verità’ religiosa”)... Non si parte da una classificazione intellettuale (forse anche astratta), ma da un’esperienza di vita condivisa nell’esperienza della fede. Dall’intento della missione come affermazione in confronto della verità si parte dalla missione come testimonianza di una vita partecipata. Da questo approfondimento, si è -poi- posto una questione ulteriore: "Se la Chiesa esprime una 'realtà religiosa', che cos’è la 'religione'?" (e non vice versa)... Se la Chiesa è innanzitutto il "Mistero della salvezza" in via di attuazione, quale sarà la rilevanza salvifica delle religioni storiche <sup>1</sup>?... Si avverte che dietro all’intera problematica del documento conciliare "Nostra Aetate" si profila l’interrogativo fondamentale del Concilio Vaticano II, come -più ampiamente- da parte delle altre Chiese cristiane nell’ambito del movimento ecumenico e delle assemblee mondiali del Consiglio ecumenico delle Chiese, o cioè: "quale Chiesa?"... Da ciò si

---

missionarische Praxis universalistischer Religionen möglich.," in: *Theorie und Praxis. Festschrift N. Lobkowitz zum 65. Geburtstag* (Berlin, 1996), 41-48. / (\*\*\*) This text was prepared for a session of the *Académie des sciences morales et politiques* (Paris). Rabbi Szejnberg, who had suggested the topic, addressed it from the Jewish perspective. This circumstance accounts for the breadth of the issues treated, my specific points of emphases, and the limits of the discussion.

<sup>1</sup> G. Thils, *Propos et problèmes de la théologie des religions non chrétiennes*, Louvain 1966, p. 7: «Ainsi, l’épanouissement des relations entre les Églises chrétiennes a peut-être conduit à poser avec une acuité sans précédent la question de la signification théologique des religions non chrétiennes. En effet, parmi les questions doctrinales que doit finalement aborder tout oecuméniste, se trouve celle du statut théologique des différentes Églises et communions chrétiennes: que signifie, en théologie stricte, une Église, une communion chrétienne <sup>1</sup>? Une forme de réflexion similaire <sup>2</sup> se dessine en ce qui concerne les “religions non chrétiennes”: on se pose également la question de savoir ce que ces “religions” signifient en théologie, et donc par rapport à Dieu, au Christ, à l’histoire du salut. Certes, ici également, les recherches peuvent tabler sur une tradition doctrinale; plusieurs traités dogmatiques s’ouvrent sur la possibilité d’attendre et de recevoir le salut en dehors de l’Église - axiome ambivalent sur lequel nous reviendrons - et la prise de position récente de la S. Congrégation du Saint-Office contre les erreurs du R.P. L. Feeney ne laisse aucun doute à ce sujet. Il reste que, dans l’ensemble, la théologie d’aujourd’hui est encore peu abondante sur la signification théologique des religions non chrétiennes. Le silence relatif des traités et des manuels qui servent de base à l’enseignement des séminaires et des maisons d’études a déjà été remarqué et regretté. Et pourtant, ces religions sont, aujourd’hui comme hier, un fait: on est donc en droit de se demander: quel sens ont-elles pour Dieu, pour Jésus-Christ, dans l’histoire du salut <sup>3</sup>?».

<sup>1</sup> En 1937, dans *Chrétiens désunis*, le R.P. Y. Congar écrivait: “Les considérations précédentes sont-elles applicables non plus seulement aux chrétiens dissidents individuellement pris, mais aux chrétiens dissidentes elles-mêmes, aux Corps ecclésiastiques séparés en tant même que Corps ecclésiastiques; ceux-ci peuvent-ils être appelés “Églises” séparées, et, dans l’hypothèse d’une réponse négative, quel est exactement leur statut au regard d’une Église qui s’affirme seule véritable Église? “ (p. 300). / <sup>2</sup> Beaucoup de réserves sont à faire lorsque l’on compare le mouvement oecuménique et le dialogue avec les religions non chrétiennes. / <sup>3</sup> Sur l’ensemble de la question, on possède déjà une bibliographie générale publiée en 1960. E. Benz et Minoru Nambara, *Das Christentum und die nicht-christliche Religionen. Begegnung und Auseinandersetzung. Eine internationale Bibliographie*. Leiden, E.J. Brill, 1960, 86 p. (spécialement pp. 1-6); H.R.Schlette, *Die Religionen als Thema der Theologie* (Herder, 1963, 127 p.) donne une note bibliographique (pp. 123-127); l’ouvrage lui-même stimule la réflexion théologique sur ce sujet. Sans doute ne peut-on oublier que certains comportements que nous appelons religieux sont avant tout sociaux; mais il en est d’autres, les seuls qui nous occuperont ici.

chiarirà anche la qualità della missione evangelica tra le Chiese cristiane. Sarà dunque da quell'interrogativo sulla consistenza della Chiesa che si potranno trarre orientamenti non solo per nuovi rapporti con le altre Chiese e comunità cristiane, ma anche con altre 'religioni'. La prospettiva teologica riguardo alle altre religioni dell'umanità non può, dunque, fare a meno del fondamento delineatosi -nel corso dei lavori del recente concilio- partendo dall'esperienza ecumenica e da ciò che essa ha permesso di riscoprire della vita ecclesiale. Come per l'intuito ecumenico, anche qui ci troveremo di fronte alla scelta basilare della riflessione conciliare: riscoprire la Chiesa come "mistero di salvezza". Dall'appartenenza comune all'unico mistero di salvezza di tutti i battezzati in modo esplicito, si può già abbozzare il riferimento di tutte le religioni a questa stessa unicità del mistero divino, che invita instancabilmente l'umanità a lasciarsi coinvolgere in esso. Prima di poter chiarire il nostro atteggiamento e la nostra valutazione cristiana delle 'religioni', occorre maturare il nostro modo di comprendere l'intento più profondo della Chiesa. Una interpretazione troppo ristretta della dinamica di vita ecclesiale renderà assai difficile ogni tentativo di valorizzare positivamente il fatto della vitalità religiosa fuori dell'ambito cristiano. Il concilio Vaticano II -nella rielaborazione dello schema sulla Chiesa- evocherà questo riferimento ad un triplice livello: il fondamento, la rivelazione ed il compimento del Mistero<sup>1</sup>. Dal Mistero della creazione del mondo che prepara la manifestazione della Chiesa<sup>2</sup>, la misericordia divina prospetta dall'inizio la via della riconciliazione universale<sup>3</sup>. Non viene più riaffermata la priorità della dottrina ecclesiologicala 'ufficiale' formulata come 'societas perfecta', che vigeva dopo il concilio di Trento<sup>4</sup>. Si sa che già nella riforma gregoriana dell'XI° secolo subentra l'idea-guida di 'società'<sup>5</sup>. Si arriverà persino alla condanna di chi rifiuta questa concettualizzazione dottrinale (voluta anche per sottolineare il carattere 'sui juris' della Chiesa di fronte allo Stato civile)<sup>6</sup>. L'ecclesiologia cattolica di comunione romana passa così -diranno certuni- da una cosiddetta 'biologia di salvezza' ad una 'storia della salvezza'<sup>7</sup>. E sarà la chiave della 'salvezza' a formare un secondo livello di approfondimento nel contesto della riflessione conciliare sulla missione (cfr infra). Nel Concilio Vaticano II, tale prospettiva si concretizza nel capitolo I, della Costituzione dogmatica "Lumen gentium" che porrà le basi per un ulteriore approfondimento ecclesiale sul tema delle religioni dell'umanità, nei n° 16 e 17<sup>8</sup>.

<sup>1</sup> G. Philips, *L'Eglise et son mystère au deuxième Concile du Vatican. Histoire, texte et commentaire de la constitution "Lumen gentium"*, I vol., Paris 1967, pp. 77-78.

<sup>2</sup> M. Philippon, *La très sainte Trinité et l'Eglise*, in G. Barauna (éd), *L'Eglise de Vatican II*, 11 vol., Paris 1967, p. 283; G. Philips, *L'Eglise et son mystère au deuxième Concile du Vatican. Histoire, texte et commentaire de la constitution "Lumen gentium"*, I vol., Paris 1967, pp. 80-81.

<sup>3</sup> Th. Strotman, *L'Eglise comme mystère*, in G. Barauna (éd), *L'Eglise de Vatican II*, vol. 2, Paris 1967, pp. 260-261, 269.

<sup>4</sup> K. Barth, *Thoughts on the Second Vatican Council*, in «The Ecumenical Review», 1963 n° 4, p. 362.

<sup>5</sup> Y. Congar, *L'Eglise. De Saint Augustin à l'époque moderne*, Paris 1970, pp. 51-66, 89-122.

<sup>6</sup> Cfr Pio IX, *Syllabus*, prop. XIX, in Denzinger-Benz, *Enchiridion Definitionum*, n° 2919 e Leo XIII, *Lettera enciclica Immortale Dei*, *ibidem*, n° 3167-3168.

<sup>7</sup> P. E. Persson, *Der endzeitliche Charakter der pilgernden Kirche, ihre Einheit mit der himmlischen Kirche*, in J. C. Hampe, *Die Autorität der Freiheit*, München 1967, B. I, S. 340.

<sup>8</sup> CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM II, *Constitutio dogmatica "Lumen Gentium"*, Roma 1966, n° 16: "Infine, quelli che non hanno ancora ricevuto il Vangelo, in vari modi sono ordinati al Popolo di Dio<sup>1</sup>. Per primo quel popolo al quale furono dati i testamenti e le promesse e dal quale Cristo è nato secondo la carne (cfr. Rom. 9, 45), popolo, in virtù della elezione, carissimo per ragione dei suoi padri, perché i doni e la vocazione di Dio sono irrevocabili (cfr. Rom. 1°, 28-29). Ma il disegno di salvezza abbraccia anche coloro che riconoscono il Creatore, e tra questi in particolare i Musulmani, i quali professando di tenere la fede di Abramo, adorano con noi un Dio unico, misericordioso, che giudicherà gli uomini nel giorno finale. Dio non è neppure lontano dagli altri che cercano il Dio ignoto nei fantasmi e negli idoli, poiché Egli dà a tutti la vita e il respiro e ogni cosa (cfr. Act. 17, 25-28), e come Salvatore vuole che tutti gli uomini si salvino (cfr. I Tim. 2, 4). Infatti, quelli che senza colpa ignorano il Vangelo di Cristo e la sua Chiesa, e che tuttavia cercano sinceramente Dio, e coll'aiuto della grazia si sforzano di compiere con le opere la volontà di Lui, conosciuta attraverso il dettame della coscienza, possono conseguire la salute eterna<sup>2</sup>. Né la divina Provvidenza nega gli aiuti necessari alla salvezza a coloro che non sono ancora arrivati alla chiara cognizione e riconoscimento di Dio, e si sforzano, non senza la grazia divina, di raggiungere la vita retta. Poiché tutto ciò che di buono e di vero si trova in loro, e ritenuto dalla Chiesa come una preparazione ad accogliere il Vangelo<sup>3</sup>, e come dato da Colui che illumina ogni uomo, affinché abbia finalmente la vita. Ma molto spesso gli uomini, ingannati dal Maligno, vaneggiano nei loro pensamenti e hanno scambiato la verità divina con la menzogna, servendo la creatura piuttosto che il Creatore (cfr. Rom. 1, 21 e 25), oppure vivendo e morendo senza Dio in questo mondo, sono esposti alla disperazione

L'indicazione di partenza appare chiarissima: non si può porre la questione delle altre religioni senza riferirsi prima al "Popolo di Dio", nel senso del popolo avendo ricevuto il primo Testamento dell'Alleanza, il popolo giudaico. Sarà forse questa la ragione più immediata per inserire la prospettiva sulle grandi religioni dell'umanità non nel capitolo sul 'mistero della Chiesa' ma nel III° capitolo, "sul popolo di Dio"? Si potrebbe pensare, infatti, che se si inserisse questo primo abbozzo di 'dottrine sulle religioni dell'umanità' nel quadro del mistero della Chiesa, si perderebbe l'aggancio storico insostituibile con la concretezza della rivelazione. Ma, d'altra parte, il riferimento al 'popolo di Dio' include questa dimensione di esperienza concreta più che di sistematizzazione astratta dell'approccio ecclesiale. Dalla totalità di questo 'popolo', si passa -poi- a coloro che riconoscono il Creatore (n° 16, qui sopra). Il testo tratta 'individualmente' tali credenti, senza porre l'interrogativo sulla loro 'religione' in quanto tale. Neanche per il popolo giudaico si evocava esplicitamente la realtà di 'religione' costituita come espressione della fede di questo popolo. Da questa formulazione a quella della dichiarazione "Nostra Aetate", il concilio maturerà la sua propria dottrina. Lo stesso documento considererà -poi- coloro che non sono ancora arrivati a una conoscenza chiara di Dio (nel senso personale) (n° 16): 'non sono lontani da Dio coloro che lo cercano nei fantasmi e negli idoli poiché l'intenzione divina vuole la salvezza di tutti gli uomini'. Vi sono -inoltre- coloro che sono stati ingannati dal "Maligno" e che hanno scambiato per verità la menzogna (n° 16). Essi portano dentro di sé una radice di disperazione. Ed è proprio per estirpare questa radice che la Chiesa offre la via cristiana e si impegna nella evangelizzazione. Tale sarà la ragion d'essere più sostanziale della missione in seno alle religioni dell'umanità (n° 17) <sup>1</sup>. L'evangelizzazione si propone, così, non di sostituire le religioni l'una

---

finale. Perciò per promuovere la gloria di Dio e la salute di tutti costoro, la Chiesa, memore del comando del Signore che dice: "Predicate il Vangelo ad ogni creatura" (Mc. 16, 16), promuove con ogni cura le missioni".

"16. Ii tandem qui Evangelium nondum acceperunt, ad Populum Dei diversis rationibus ordinantur. <sup>1</sup> In primis quidem populus ille cui data fuerunt testamenta et promissa et ex quo Christus ortus est secundum carnem (cf. Rom. 9, 4-5), populus secundum electionem carissimus propter patres: sine poenitentia enim sunt dona et vocatio Dei (cf. Rom. II, 28-29). Sed propositum salutis et cos amplectitur, qui Creatorem agnoscunt, inter quos imprimis Musulmanos, qui fidem Abrahae se tenere profitentes, nobiscum Deum adorant unicum, misericordem, homines die novissimo iudicaturum. Neque ab aliis, qui in umbris et imaginibus Deum ignotum quaerunt, ab huiusmodi Deus ipse longe est, corodet omnibus vitani et inspirationem et omnia (cf. Act. 17, 25-28), et Salvator velit omnes homines salvos fieri (cf. I Tim. 2, 4). Qui enim Evangelium Christi Eiusque Ecclesiam sicut culpa ignorantes, Deum tamen sincero corde quaerunt, Eiusque voluntatem per conscientiae dictamen agnitam, operibus adimplere, sub gratiae influxu, conantur, aeternam salutem consequi possunt. <sup>2</sup> Nec divina Providentia auxilia ad salutem necessaria denegat his qui sine culpa ad expressam agnitionem Dei nondum pervenerunt et rectam vitam noli sitie divina gratia assequi nituntur. Quidquid enim boni et veri apud illos invenitur, ab Ecclesia tamquam praeparatio evangelica aestimatur <sup>3</sup> et ab Illo datum qui illuminat omnem hominem, ut tandem vitam habeat. At saepius homines, a Maligno decepti, evanescunt in cogitationibus suis, et commutaverunt veritatem Dei in mendacium, servientes creaturae magis quam Creatori (cf. Rom. I, 21 et 25) vel sine Deo viventes ac morientes in hoc mundo, extremae desperationi exponuntur. Quapropter ad gloriam Dei et salutem istorum omnium promovendam, Ecclesia, memor mandati Domini dicentis: "Praedicate evangelium omni creaturae" (Mc. 16, 15), missiones fovere sedulo curat".

<sup>1</sup> Cfr. S. Thomas, *Summa Theol.*, III, q. 8, a. 3, ad I. / <sup>2</sup> Cfr. *Epist. S.S.C.S. Officii ad Archiep. Boston: Denz. 3869-72.* / <sup>3</sup> Cfr. Eusebius Caes., *Praeparatio Evangelica*, I, 1: PC 21, 28 AB.

<sup>1</sup> CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM II, *Constitutio dogmatica "Lumen gentium"*, Civitas Vaticana 1965, n° 17: "Come infatti il Figlio è stato mandato dal Padre ed Egli stesso ha mandato gli Apostoli" (cfr. *Io. 20, 21*) dicendo: "Andate dunque e ammaestrate tutte le genti, battezzandole nel nome del Padre e del Figliuolo e dello Spirito Santo, insegnando loro ad osservare tutto quanto vi ho comandato. Ed ecco, io sono con voi tutti i giorni, sino alla fine del mondo" (*Matth. 28, 18-20*). E questo solenne comando di Cristo, di annunciare la verità salvifica, la Chiesa l'ha ricevuto dagli Apostoli per essere adempiuto sino all'ultimo confine della terra (cfr. *Act. I, 8*). Fa quindi sue le parole dell'Apostolo: "Guai... a me se non predicassi!" (*I Cor. 9, 16*) e continua a mandare missionari, fino a che le nuove Chiese siano pienamente costituite e anch'esse continuano l'opera di evangelizzazione. È spinta infatti dallo Spirito Santo a cooperare perché sia eseguito il piano di Dio, il quale ha costituito Cristo principio della salvezza per il mondo intero. Predicando il Vangelo la Chiesa attira gli uditori alla fede e alla sua professione, li dispone al battesimo, li toglie dalla schiavitù dell'errore, li incorpora a Cristo, affinché amandolo, crescano fino ad essere di Lui riempiti. Procura poi che quanto di buono si trova seminato nel cuore e nella mente degli uomini o nei riti e culture proprie dei popoli, non solo non vada perduto, ma sia purificato, elevato e perfezionato a gloria di Dio, confusione del demonio e felicità dell'uomo. Ad ogni discepolo di Cristo incombe il dovere di spargere, quanto gli è possibile, la fede <sup>1</sup>".

"17. Sicut enim Filius missus est a Patre, et Ipse Apostolos misit (Cf. *Io. 20, 21*), dicens: "Euntes ergo docete omnes gentes baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, docentes eos servare omnia quaecumque mandavi vobis. Et ecce ego vobiscum sum omnibus diebus usque ad consummationem saeculi" (*Mt. 28, 19-20*). Quod solemne Christi mandatum annuntiandi veritatem salutarem Ecclesia ab Apostolis recepit adimplendum usque ad ultimum terrae (Cf. *Act. I, 8*). Unde sua facit verba Apostoli: "Vae... mihi est si non evangelizavero!" (*I Cor. 9, 16*), ideoque in mittendis praekonibus indesinenter pergit, usquedum novellae Ecclesiae piene constituentur atque opus evangelizandi ei ipsae continent. A Spirito Sancto enim ad cooperandum compellitur, ut propositum Dei, qui Christum principium salutis pro universo mundo

all'altra (dalle religioni 'non cristiane' alla 'religione cristiana'), ma di superare le vie senza uscita come frutto dell'impatto della disperazione causata dalle 'forze del Male'. Per attuare una tale liberazione, l'esperienza del Mistero rivela ai cristiani che soltanto l'incorporazione a Cristo ci offre un itinerario di superamento. D'altra parte, si sa che ogni cristiano rimane esposto alla vulnerabilità di queste forze distruttive. Se ciò si verifica malgrado la stessa appartenenza a Cristo e malgrado l'ispirazione data dal suo Messaggio, come non tenerne conto riguardo alle persone di altre credenze o affiliate ad altre religioni? L'evangelizzazione comporterà, dunque, un continuo discernimento ed una permanente valutazione su quali siano le 'strette' distruttive nel cammino umano, pur apprezzando positivamente tutto ciò che -nelle credenze religiose- porta a una relazione autentica e vissuta con il Mistero di Dio. La praxis evangelizzativa comincia dalla consapevolezza delle sorgenti di disperazione, in questo modo si potrebbe riassumere l'angolazione dell'insegnamento conciliare. Tutto si gioca, non soltanto sulla priorità dei più marginalizzati o rigettati nella comunità umana, ma anche sulla capacità ispirativa di "dare speranza", aldilà di tutto ciò che chiude o soffoca la comprensione del Messaggio. Due dati rimangono fermi: evangelizzare la disperazione e rinviare alla storia della Rivelazione (dal primo Testamento al secondo). Indubbiamente, lo sviluppo e l'ampliamento dell'intuito conciliare si verificherà nell'impegno più recente del Popolo di Dio: sia come scelta prioritaria in favore degli oppressi, sia come dialogo con le altre religioni dell'umanità in vista di un superamento comune delle 'strette distruttive' sempre presenti lungo il cammino umano. Ma questo dialogo sopporterà uno scambio sincero sull'apporto delle religioni dell'umanità di fronte al riferimento cristiano verso la persona ed il Messaggio di Cristo. Non si tratta, pertanto, di un dialogo che si limiti alle questioni di un miglioramento delle condizioni di vita umana o cioè di temi 'non teologici' (non 'religiosi'), ma di un dialogo radicato nell'esperienza concreta che l'umanità e che parte dalla situazione effettiva del percorso umano. Questo dialogo non viene situato tra un 'globale' disinteresse per la verità o un confronto mentale sulla verità (cfr le due note qui sopra). La missione come risposta alla disperazione non significa neanche una 'guarigione' mistica della coscienza umana senza coinvolgimento nel tenore di ciò che viene rivelato dal Mistero di Dio.

## COME COLLOCARE UN TESTO SULLE ALTRE RELIGIONI NEL CONCILIO VATICANO II?

I primi accenni riguardo alle religioni dell'umanità indicano la necessità di esprimere un 'segno di affetto' verso il popolo ebraico, che il concilio Vaticano II si appresta a proporre <sup>1</sup>. Da

---

constituit, effectu compleatur. Praedicando Evangelium, Ecclesia audientes ad fidem confessionemque fidei allicit, ad baptismum disponit, a senitate erroris eripit, eosque Christo incorporat, ut per caritatem in illum usque ad plenitudinem escant. Opera autem sua efficit ut quidquid boni in corde mentisque hominum vel in propriis ritibus et culturis populorum seminatum invenitur, non tantum non pereat, sed sanetur, elevetur et consummetur ad gloriam Dei, confusionem daemonis et beatitudinem hominis. Cuilibet discipulo Christi onus fidei disseminandae pro parte sua incumbit <sup>1</sup>».

<sup>1</sup> Cf. Benedictus XV, Epist. Apost. *Maximum illud*: AAS II (1919), p. 440, praesertim p. 451 ss. Pius XI, Litt. Encycl. *Rerum Ecclesiae*: AAS 18 (1926), pp. 68-69. Pius XII, Litt. Encycl. *Fidei Donum*, 21 apr. 1957: AAS 49 (1957), pp. 236-237.

<sup>1</sup> G. Caprile, *Il Concilio Vaticano II*, Vol. III, Roma 1966, p. 419: «In una conferenza stampa, mons. J. Oesterreicher, direttore dell'Istituto di relazioni ebreo-cristiane presso la *Seton Hall University* di South Orange (U.S.A.) e consultore del Segretariato per l'unione dei cristiani dichiara che se il Concilio emanerà un qualche documento sui rapporti con gli ebrei, ciò c sarà un segno dell'affetto della Chiesa verso il popolo di Abramo, d'Isacco e di Giacobbe <sup>1</sup>. Non è esatto, perciò, affermare, come disinvoltamente faceva l'*Observer* (22 agosto -1963), «che purtroppo l'atteggiamento cristiano verso gli ebrei è ancora fermo alla concezione semplicistica di un popolo collettivamente responsabile della morte del Redentore». Anzi bisogna dire che proprio da parte cattolica sono venute le argomentazioni contrarie più equilibrate e più convincenti, a differenza di altri <sup>2</sup>».

(1) *N.C.W.C. News Service*, 18 ottobre 1963; dello stesso mons. Oesterreicher, si vedano: *Kipa-Concile*, 6 sett. 1963; e l'intervista *Das II. Vaticanum und der Antisemitismus. Anbahnung der Versöhnung zwischen Juden und Christen*, in *K.N.A. Sonderdienst*, nn. 35-36, 13 sett. 1963, pp. 13-16; *The Council and the Jews*, in *DO-C*, n. 91 (7 nov. 1963), pp. 10 (tradotto anche in altre lingue). / (2) Ci riferiamo in particolare al volumetto di SALVATORE JONA, *Gli ebrei non hanno ucciso Gesù (Il deicidio)*. Presentazione di Giorgio La Pira. Firenze, Olschki, 1963, in-

una sensibilizzazione nascente verso il fenomeno delle religioni dell'umanità, i Padri conciliari arrivarono progressivamente all'idea di prendere in considerazione –in modo specifico- la questione inter-religiosa, con riferimento prioritario alla fede ebraica, nel contesto dello schema sulla Chiesa <sup>1</sup>. Verso la seconda sessione del concilio, circola una informazione sulla prossima presentazione di un testo che considera la questione del Popolo eletto, che si vorrebbe inserire nello schema sull'ecumenismo in quanto lo 'scisma' con la Sinagoga è il prototipo di tutte le altre fratture <sup>2</sup>. Esso diventerebbe un 4° capitolo del suddetto schema, per poi conoscere una nuova versione nota come "documento di Arriccia" e finalmente prendere la forma di una 'dichiarazione' conciliare <sup>3</sup>. Si lavorerà poi all'ampliamento del testo al di là della focalizzazione limitata al riferimento dei rapporti con il popolo e la fede ebraica <sup>4</sup>. Si guarderà all'Islam ed altre religioni come il buddismo <sup>5</sup>. La via d'uscita verso una formulazione definitiva preciserà che il decreto sull'ecumenismo si limiterà ai rapporti specifici tra cristiani e che l'appendice (o 4° capitolo inizialmente progettato) viene sviluppato in un documento proprio <sup>6</sup>. Anche per questo

---

80, pp. 68. A prescindere dal fatto che l'A. non sembra conoscere quasi nessuno dei documenti che stiamo enumerando, ci sembra che esageri in senso opposto, addossando l'intera responsabilità su Pilato, e scagionando perfino i capi dei Sinedrio da ogni colpa.

<sup>1</sup> G. Caprile, *Il Concilio Vaticano II*, Vol. III, Roma 1966, p. 419: «1963 - Mons. Seper (Zagabria) chiede al Concilio (40° congr. gen., 3 ottobre), che nello schema *de Ecclesia* ci sia «un accenno speciale riservato agli ebrei, dati i loro particolari rapporti con la Chiesa». Il giorno precedente, mons. Dodewaard, parlando a nome dell'intero episcopato olandese, aveva chiesto egli pure che fossero messi in più chiara luce i rapporti tra la Chiesa e il popolo d'Israele».

<sup>2</sup> V. A. Ysermans, *Declaration on the Relationship of the Church to Non-Christian Religions*, in idem, *American Participation in the second Vatican Council*, New York 1967, p. 570: "Only during the second session did many Council participants come to realize that such a draft was in the making and that it would be distributed as part of the schema on ecumenism. The reason for its being incorporated as part of the draft on ecumenism was, perhaps, best presented by Bishop Charles Helmsing of Kansas City-St. Joseph, Mo., when he wrote in one of his interventions: "The "schism" between the Church and the Synagogue is a kind of prototype for all the other tragic divisions which have followed in the course of history. Ecumenical theologians are aware of this and frequently return to this consideration in their writings and discussions... The proposal to include a statement on the Jews within the schema on ecumenism has already been made known to the world. The Jewish community has expressed its pleasure and looks forward longingly to this statement. To exclude all references to the Jews from this schema could well be interpreted as an attempt to exclude Jews from the ecumenical dialogue. Catholics, non-Catholic Christians, as well as Jews, are aware of the distinctions that must be made when Jews are included within the ecumenical dialogue; but once these distinctions are accepted, the unique relationship of the Jewish people with this dialogue still remains and should be recognized by all».

<sup>3</sup> V. A. Ysermans, *Declaration on the Relationship of the Church to Non-Christian Religions*, in idem, *American Participation in the second Vatican Council*, New York 1967, p. 571: «On November 8, 1963, the original text of this Declaration was distributed to the Council Fathers. At that time it was a text of 339 words and entitled chapter four of the schema on ecumenism. Its title was "The Relation of Catholics to non-Christians and especially the Jews." The second schema, called the "Arriccia text," was approved on July 3, 1964, by the secretariat and entitled "Concerning the Jews and Non-Christians." The third version, distributed during the closing days of the third session-and the one actually discussed on the floor of the Council-was simply a "declaration" and entitled "The Relationship of the Church to non-Christian Religions." This same title survived in the fourth version which was voted upon during the fourth session. It remains the title of the finally promulgated Declaration which was expanded from the original 339 words to 1,117 words. The change in the title of the Declaration reflects, according to the judgment of some observers, a spirit of compromise seeking consensus among the Council Fathers. Other observers, however, are quick to point out that the final title reflects a broadening and deepening awareness on the part of the Council of the entire world and its religions».

<sup>4</sup> V. A. Ysermans, *Declaration on the Relationship of the Church to Non-Christian Religions*, in idem, *American Participation in the second Vatican Council*, New York 1967, p. 571: «This point was emphatically made by Father Thomas Stransky, C.S.P., a secretary of the secretariat for unity and one who had a key role in the final passage of the Declaration. Speaking at the United States Bishops' press panel on the afternoon of October 14 1965, Father Stransky made the following observation: Most of us forget that the subject of Jewish-Catholic relations is only one chapter of the document because of the specific problems with the Jews in our tradition. We tend to forget in our narrow, western way that two-thirds of the world is neither Jew nor Christian. Perhaps future historians will bail this document not so much for the chapter on the Jews, but for what the entire document says about all religions. If you study conciliar history in the Church, you will recognize that this is the first time a Council looked not only to the Jews, but the Hindus, Moslems, Buddhists and even to its enemies, recognizing and praising the workings of God among these people. This Council is telling Catholics to get out of their ghetto, or their Christian-Jewish ghetto, and leap out towards all men and try to dialogue with them and cooperate with them when it is possible».

<sup>5</sup> V. A. Ysermans, *Declaration on the Relationship of the Church to Non-Christian Religions*, in idem, *American Participation in the second Vatican Council*, New York 1967, p. 580: «In another written intervention, Bishop Helmsing presented another argument when he wrote: "According to the spirit of the encyclical letter *Pacem in Terris*, in this or in another schema there should be greetings to all men of good will, even to the infidels, for example, the Mohammedans, and to the pagans, for example, the Buddhists"».

<sup>6</sup> V. A. Ysermans, *Declaration on the Relationship of the Church to Non-Christian Religions*, in idem, *American Participation in the second Vatican Council*, New York 1967, p. 575: «Although Cardinal Bea introduced the text in the closing days of the second session, it did not come up for discussion on the floor of the Council at that time. The Council Fathers, however, did submit many observations on the text. These were carefully considered during the plenary meeting of the secretariat for unity held from February 27 to March 7, 1964. According to a press release issued by the secretariat for unity, this plenary meeting agreed upon the following four points: 1) The schema on ecumenism, strictly so-called, will, as is logical, discuss only the question of unity among Christians. 2) The revised chapter on the Jews will be retained both for internal reasons and for its importance and because of the universal expectation which it has aroused. 3) Because of the special bonds uniting the people

avvio, il concilio Vaticano II partirà da una esperienza vissuta nella sua negatività e dalla disperazione che ha causato per impostare l'autentica missione della Chiesa. Dal correttivo riguardo all'atteggiamento verso il Popolo eletto si riconsidererà più ampiamente la valutazione sulle configurazioni religiose ed il loro intento.

## 1° IL SUPERAMENTO DELL'ANTISEMITISMO: PERNO STORICO DELL'APERTURA VERSO LE ALTRE RELIGIONI

Se è vero che le aperture teologiche tipiche del XX° secolo nacquerò dal travaglio e nelle tragedie delle due guerre mondiali europee <sup>1</sup>, ciò appare anche storicamente verificabile per alcuni passi fondamentali compiuti dal Concilio Vaticano II. La maturazione conciliare riguardo alla valutazione ed alla valorizzazione delle altre religioni -giungendo fino alla redazione della dichiarazione "Nostra Aetate"- sembra sorgere da questa stessa soglia: una presa di coscienza riguardo a un dramma di immani proporzioni nella seconda guerra mondiale, l'eccidio degli ebrei. Sia da parte francese, inglese o americana, sia da parte tedesca, gli anni 60 vedono esprimersi voci convergenti di pentimento e di invito ad un riesame dell'atteggiamento cattolico verso il popolo ebraico e la sua appartenenza all'antica Alleanza e Rivelazione <sup>2</sup>. Circolava, alla vigilia del Concilio, una voce sulla eventuale partecipazione di osservatori o almeno di rappresentanti non ufficiali da parte ebrea, ma non si fece niente durante la prima e la seconda sessione <sup>3</sup>. La difficoltà maggiore sembra essersi verificata nella intima connessione tra la questione ebraica 'religiosa' e la questione ebraica 'politica'. Qualsiasi presa di posizione, o apertura 'religiosa' significava anche una presa di posizione 'politica'. Questa situazione creerà anche ulteriori incertezze nel modo di affrontare i rapporti con il popolo ebraico nel mondo attuale. In quanto al Concilio stesso, sarà la personalità di Papa Giovanni XXIII che orienterà -

---

of the Old Covenant with the Church, the document on the Jews will be an appendix to the text on ecumenism, but not a chapter since, strictly speaking, ecumenism deals only with relationships among Christians. 4) This same appendix will touch on the relationships of Christians with non-Christian religions, with special emphasis on Islamism. As we have seen, the new text was approved by the Holy Father on July 3, 1964».

<sup>1</sup> Vedere A. Joos, *Teologie a confronto*, vol. I, *Sponde lontane*, Introduzione del volume, Vicenza 1982.

<sup>2</sup> G. Caprile, *Il Concilio Vaticano II*, Vol. III, Roma 1966, p. 417: «1960 - Pastorale del card. Liénart, in cui si riprova l'antisemitismo e si confuta l'accusa secondo cui Israele è un popolo deicida e maledetto da Dio <sup>1</sup>. Anche il card. Döpfner, allora vescovo di Berlino, in un discorso del 16 ottobre, parlando della riconciliazione fra tedeschi e polacchi, dichiara: "A cominciare dal 1933, il popolo polacco subì un'ingiustizia che gridava al cielo, e di cui non possiamo ricordarci senza dolore e vergogna. Lo stato polacco fu smembrato, innumerevoli polacchi assassinati, e il popolo trattato da schiavo... Sappiamo come misfatti senza numero, perpetrati contro altre popolazioni dai potenti di allora, in nome del nostro popolo, ed eseguiti ciecamente da moltissimi tedeschi, sono ricaduti sopra di noi sotto forma di una catastrofe senza precedenti. Guai al popolo tedesco se continuasse a chiudere gli occhi sulle cause di questo cataclisma e se dimenticasse il dovere di espriare questa ingiustizia!"».

<sup>1</sup> *La Docum. Catholique*, n. 1323, 6 marzo 1960, coll. 297-302, e col. 1249 per il discorso del card. Döpfner. P. 418: "Pochi giorni dopo, alla vigilia del Concilio, l'episcopato tedesco invita il popolo germanico a penitenza espiatrice: "In quest'appello alla penitenza ricordiamo una volta ancora, in maniera speciale, l'inumana azione distruggitrice contro il popolo ebreo, che pure ha trasmesso all'umanità la rivelazione dell'unico vero Dio, ed a cui apparteneva, secondo la carne, Gesù Cristo redentore del mondo. Chi s'è lasciato accecare dall'ebbrezza della potenza o contaminare dall'empio pregiudizio razziale, ha ben motivo di impegnarsi nella via della penitenza e dell'espiazione. A nome di tutto il nostro popolo noi invochiamo "dal profondo dell'abisso", col salmista di Israele, la misericordia di Dio... Noi vogliamo riconoscere tutte le nostre colpe CP e le nostre omissioni e presentarle con cuore contrito all'Agnello di Dio, affinché ci liberi anche da questi peccati e li cancelli nel suo Sangue redentore <sup>1</sup> (Cfr *La Docum. Catholique*, n. 1385, 7 ottobre 1962, coll. 1286).

<sup>3</sup> G. Caprile, *Il Concilio Vaticano II*, Vol. III, Roma 1966, p. 415: «Per quanto riguarda il Concilio, corse più volte voce di eventuali osservatori ebrei, o almeno della presenza, in Roma, di un incaricato del *World Jewish Congress* per seguire da vicino i lavori, in veste non ufficiale. Si fece perfino il nome del designato, dott. *Chaim Wardi*, uno dei dirigenti del ministero dei Culti israeliano; ma tutto si esaurì in queste notizie di stampa, senza che se ne facesse nulla né nella prima né nella seconda sessione <sup>1</sup>. E se ne diedero vari motivi: la forte opposizione di alcuni gruppi ebraici ortodossi, come, ad es., il *Comitato permanente dei rabbini d'Europa* e il *Rabbinical Council of America* <sup>2</sup>; la reazione dei paesi arabi: il desiderio di evitare al Vaticano situazioni difficili e delicate».

<sup>1</sup> Cfr *The Observer*, 27 maggio 1962; *Ag. Kipo*, 12 giugno 1962; *N.C.W.C. News, Service*, 18 giugno e 30 luglio 1962; *Inform. Religiose dell'ANSA*, 11 agosto 1962; *La preparazione del Concilio Vaticano II*, Notiziari nn. 38 e 47, in *Civ. Catt.* 1962, I, SW, e III, 177. Circa il diverso atteggiamento delle organizzazioni ebraiche di fronte al Concilio ed i motivi di esso, cfr l'articolo di L. Liebmann, in *De Maand*, aprile 1964.

<sup>2</sup> Cfr *La Liberté*, 7 agosto 1962; *Time*, 24 agosto 1962, p. 58 a.; *Il Regno*, marzo 1963, p. 35; *La France Catholique*, 15 marzo 1963, p. 6. Dichiarazioni di organismi ebraici ortodossi, ostili all'invio di osservatori, sono riportate nell'articolo, sopra citato, di *Humanitas*, aprile 1963, pp. 341-342.

dal solo fatto dei suoi modi di fare- le scelte posteriori, nella anticipazione e nel suo stile allo stesso tempo simbolico ed efficacemente espressivo. Ricevendo visitatori giudaici lanciò il suo: «Sono Giuseppe il Vostro fratello», con tutta la carica che ciò implicava da parte sua <sup>1</sup>. L'inserimento della questione sui rapporti tra la Chiesa ed il popolo ebraico all'ordine del giorno del Concilio maturò proprio intorno alla persona del Papa, e più precisamente in occasione della visita dello storico giudaico J. Isaac <sup>2</sup>. Ma, anche se vi fu uno scambio di vedute assai articolato, con un incontro preparativo tra il professore ebreo ed i cardinali Ottaviani, Tisserant e Bea, con una nota consegnata al Papa e l'impegno di sottomettere le proposte (creare una sottocommissione ad hoc) agli organi competenti, niente appare ancora nella riunione della Commissione preparatoria centrale nel 1962 <sup>3</sup>. Evidentemente, i problemi più immediati del Concilio riguardavano le questioni interne della Chiesa cattolica stessa, con le note tensioni e i delicati aspetti da chiarire riguardo alle tendenze fondamentali ed agli orientamenti della fase conciliare. La sensibilizzazione sarà portata a termine grazie ad una sapiente presa di coscienza al livello più elevato della responsabilità ecclesiale di Roma. Durante le varie tappe del Concilio Vaticano II, non mancarono ripetuti attacchi e varie polemiche contro il popolo ebraico <sup>4</sup>. Si protrae -come mezzo privilegiato di pressione- la "letteratura d'odio" collaudata nei secoli precedenti ed ormai ripetuta come un cliché da parte di certi gruppi nella Chiesa romana. Di fronte a tale contesto, i rappresentanti degli ambienti del giudaismo (J. L. Lichten e Z. Sebuster) insisteranno -ovviamente- sulla necessità di chiarire, con un documento conciliare o almeno con una qualche dichiarazione, l'atteggiamento cattolico di fronte alla questione del popolo ebraico.

---

<sup>1</sup> V. A. Ysermans, *Declaration on the Relationship of the Church to Non-Christian Religions*, in idem, *American Participation in the second Vatican Council*, New York 1967, p. 569: «The Declaration on the Relationship of the Church to Non-Christian Religions has its origin in the unique personality of Pope John XXIII. Even before he had charged Cardinal Bea and the newly established Secretariat for unity with the task of drafting a text on the Church and the Jewish people, Pope John pointed the direction he wished his Council to follow. Cardinal Spellman, speaking in April, 1964, before the American Jewish Committee, recalled the first incident in these words: "The beloved Pope John taught the world a lesson which I pray it will neither ignore nor forget, when in greeting a delegation of Jewish visitors to the Vatican in 1962 he opened wide his arms and said, 'I am Joseph, your brother.' In that one simple gesture, springing from his great heart, he proclaimed to the world the meaning of the Christian spirit"».

<sup>2</sup> V. A. Ysermans, *Declaration on the Relationship of the Church to Non-Christian Religions*, in idem, *American Participation in the second Vatican Council*, New York 1967, p. 569: «Early, during the preparatory phase of the Council, the Jewish historian Jules Isaac had an audience with Pope John. He expressed the hope of the Jewish people that the Council would place on its agenda a discussion of the Christian's relationship to the Jews. His wish was fulfilled on the day Pope John committed the drafting of such a statement to the secretariat for unity. Strangely, the statement was not even so much as mentioned during the meeting of the Central Preparatory Commission, nor was it even discussed during the first session. Some observers had pointed out that Cardinal Bea felt the time was not propitious, though the schema was completed in May, 1962. The German Jesuit cardinal, however, was not idle. His secretariat was working quietly behind the scenes for two years in preparing this draft».

<sup>3</sup> G. Caprile, *Il Concilio Vaticano II*, Vol. III, Roma 1966, p. 416: «La stampa ha pure registrato alcuni incontri tra personalità ebraiche e cattoliche. Nel giugno del 1960 il francese Jules Isaac, fondatore dell'associazione detta "Amitié judéo-chrétienne" e ardente fautore della reciproca comprensione, s'incontrò a Roma coi cardinali Tisserant, Ottaviani e Bea; il 13 giugno venne ricevuto da Giovanni XXIII. Ecco come egli stesso racconta la conclusione della lunga udienza: "Gli presento allora una Nota redatta il giorno prima, e suggerisco di creare una sottocommissione incaricata di studiare il problema. Il Papa reagisce immediatamente, dicendo: "Ci avevo pensato io pure, fin dall'inizio del colloquio". A più riprese, mentre gli esponevo le mie idee, mi aveva mostrato comprensione e simpatia... L'udienza volge alla fine: per fortuna c'è il promemoria, la documentazione, la Nota conclusiva che io consegno e che il Papa promette di leggere. "Esprimendogli tutta la mia gratitudine per l'accoglienza ricevuta, domando se posso riportarne una qualche speranza. Mi dice: "Voi avete diritto a ben più che speranze". E giunge sorridendo: "Io sono il capo, ma bisogna che consulti le autorità competenti e faccia studiare dagli uffici la questione: qui non è una monarchia assoluta". E ci lasciamo con una nuova, cordiale stretta di mano"».

<sup>4</sup> V. A. Ysermans, *Declaration on the Relationship of the Church to Non-Christian Religions*, in idem, *American Participation in the second Vatican Council*, New York 1967, pp. 571-572: «Some of the statements uttered on the very floor of the Council were proof that a great deal of latent anti-Semitism was still at work in the thinking of Catholics. The space of "hate" literature circulated during the time in which the Council was in session was still another proof. Such pamphlets as "The Council and the Assault of the Central European Bloc," "The Jews and the Council in the Light of Holy Scripture and Tradition," "The Jewish-Masonic Activity in the Council" and several anti-Semitic letters to the American hierarchy were but a few examples. The relationship of Italian political-economic life to the Middle East was also a factor not to be overlooked. The insistence on the part of the Jewish community for such a text was personified in two representatives of Jewish groups who spent a great deal of time in Rome during the Council. They were Dr. Joseph L. Lichten of the Anti-Defamation League and Dr. Zacariah Sebuster, European director of the American Jewish Committee. At a press conference sponsored by the Divine Word News Service on November 12, 1963, Dr. Sebuster hailed the distribution of this on the previous November 8 as "one of the greatest moments in Jewish history. Jews of this generation," he continued, "will feel fortunate to have witnessed this historic step on the part of the Church."».

La prospettiva di una maturazione positiva dell'atteggiamento cattolico venne considerata come una delle più significative speranze della storia giudaica. Ma, non bisogna dimenticare, d'altra parte, le resistenze di alcuni ceti intransigenti degli ambienti giudaici stessi, poco convinti di una possibilità sincera di apertura della Chiesa cattolica di comunione romana verso il popolo ebraico. Una dichiarazione del Segretariato per l'unione dei cristiani, in seno al quale si stava lavorando in vista di una possibile presa di posizione, sottolineava la natura e l'orientamento che essa dovrebbe prendere: limitarsi a considerare i rapporti puramente religiosi tra i cattolici e gli ebrei <sup>1</sup>. La chiave "puramente religiosa" si afferma, dunque, come modo per affrontare e trattare dialogalmente il tema del popolo ebraico. Questo primo accenno lascia ancora la Chiesa fuori della problematica, indicando soltanto i "cattolici" come soggetto dei rapporti con gli ebrei (lasciando così aperta la natura puramente pastorale o più profondamente dottrinale della prospettiva che avrebbe delineato il Concilio su questo tema). Ulteriormente, il card. Bea specificò l'intento del documento da progettare: sottolineare "le verità" del deposito della fede sui figli del popolo giudaico affinché i fedeli cattolici non agissero diversamente da Cristo nei loro riguardi <sup>2</sup>. Papa Giovanni seppe far oscillare progressivamente la mentalità cattolica, richiamando indirettamente l'attenzione sul problema tramite dei correttivi innanzitutto di natura liturgica: con la sua decisione di togliere il «pro perfidis Iudaeis» dalla preghiera universale del Venerdì Santo <sup>3</sup>. Sarà soltanto dopo il '62 che il cardinale Bea potrà riferire esplicitamente sull'evoluzione dei lavori riguardo a una presa di posizione del Concilio sulla questione delle relazioni con gli ebrei <sup>4</sup>. Si nota, nell'intervento del cardinal Bea, la prudente insistenza sulla

<sup>1</sup> G. Caprile, *Il Concilio Vaticano II*, Vol. III, Roma 1966, p. 420: "Il 18 ottobre 1963, il Segretariato per l'unione dei cristiani emanò il seguente comunicato: «In risposta agli interrogativi suscitati da certi articoli apparsi in alcuni quotidiani, il Segretariato per l'unione dei cristiani conferma che due anni fa esso cominciò a redigere un documento riguardante i rapporti puramente religiosi tra cattolici ed ebrei. Il testo definitivo venne sottoposto lo scorso giugno a quelle autorità conciliari che sono le uniche competenti per decidere sulla stampa e distribuzione di esso ai Padri conciliari. Queste autorità non hanno preso decisione alcuna circa la distribuzione del documento ai Padri del Concilio né sul modo in cui il documento potrebbe essere loro presentato. A quanto pare, alcuni quotidiani avevano interpretato il documento, del resto non ancora distribuito ai Padri, come una risposta al dramma di Hochhuth, *Il Vicario* (N.C.W.C. News Service, 18 ottobre 1963)».

<sup>2</sup> V. A. Ysermans, *Declaration on the Relationship of the Church to Non-Christian Religions*, in idem, *American Participation in the second Vatican Council*, New York 1967, p. 574: «Cardinal Bea's time, however, came during the seventieth general congregation on November 19, 1963. On that day he introduced the text for the consideration of the Council Fathers. He said the schema was undertaken by "the express command" of Pope John and added at the very outset: "There is no national or political question here. Especially, there is no question of acknowledging the State of Israel on the part of the Holy See." In the course of his introduction he stated the purpose of this document: "the aim of this very brief decree is to call to the attention of Christ's faithful these truths concerning the Jews proposed by the Apostle and contained in the deposit of faith, and to do this so clearly that in dealing with the children of that people the faithful will act in no other way than did Christ the Lord and His Apostles Peter and Paul... The point, therefore, is not in any way to call into doubt -as is sometimes asserted- the events which are narrated in the Gospels about Christ's consciousness of His dignity and divine nature or about the manner in which the innocent Lord was unjustly condemned. Rather that, with these things kept fully in mind, it is possible and necessary to imitate the gentle charity of Christ the Lord and His Apostles with which they excused their persecutors"».

<sup>3</sup> A. Bea, *Il Concilio e la fraternità fra gli uomini*, in G. Caprile, *Il Concilio Vaticano II*, Vol. III, Roma 1966, pp. 555-556: «È e rimarrà grande merito di Giovanni XXIII essersi reso conto di questo secolare problema e averne compresa tutta l'importanza. Fu lui che, con personalissima decisione, tolse dalla liturgia del Venerdì Santo l'espressione *pro perfidis Iudaeis*, fonte di tanti malintesi. Procedendo anche oltre, diede personalmente l'incarico di preparare per il Concilio un apposito schema. Quando, in uno dei momenti più decisivi per questa questione, gli avevo consegnato un parere su tale documento, ricevetti solo pochi giorni più tardi un prezioso foglio scritto tutto di suo pugno, nel quale si diceva: "Letto con attenzione questo rapporto del cardinale Bea, ne condividiamo perfettamente la gravità e la responsabilità di un nostro interessamento"».

<sup>4</sup> G. Caprile, *Il Concilio Vaticano II*, Vol. III, Roma 1966, p. 424: «Nel dicembre dello scorso anno [1962], io esposi per iscritto tutta questa questione *de Iudaeis* al Sommo Pontefice Giovanni XXIII di f. m. Pochi giorni dopo, il Sommo Pontefice mi manifestò la sua piena approvazione

<sup>1</sup>. Nello stesso senso il medesimo Sommo Pontefice scrisse circa cinque mesi prima della sua beata morte. Non dico, con ciò, che, a motivo di queste sue parole, la cosa di cui trattiamo sia definita; egli stesso, come anche oggi il suo successore, volle che il Concilio fosse completamente libero. Ritengo, tuttavia, che queste sue parole sono care a tutti gli eminentissimi ed eccellentissimi Padri, e sono, al tempo stesso, a tutti, apportatrici di luce nella sequela di Cristo Signore. Nel caso nostro, è di somma importanza, anzi è semplicemente decisivo l'esempio di ardente carità datoci dal Signore che, in croce, prega così: "Padre perdonali, poiché non sanno quel che fanno". "Questo è l'esempio che la Chiesa, sposa di Cristo, deve imitare; questa è la via da battere, e questo appunto cerca di inculcare e promuovere il decreto da noi proposto"».

<sup>1</sup> Probabilmente proprio a questo sembra riferirsi il card. Bea quando, parlando della parte avuta da Giovanni XXIII nella preparazione del documento, scriveva o non è molto: "Quando in uno dei momenti più decisivi per questa questione, gli avevo consegnato un parere su tale documento, ricevetti solo pochi giorni più tardi un prezioso foglio scritto tutto di suo pugno nel quale si diceva: "Letto con attenzione questo rapporto del card. Bea, ne condividiamo perfettamente la gravità e la responsabilità di un nostro interessamento" (in *Civ. catt.* 1964. 11. 221)".

necessità che il Concilio si senta completamente libero nel valutare l'opportunità di proseguire il lavoro redazionale, già iniziato con l'approvazione del Papa e portato avanti nella dovuta discrezione. La questione della preparazione di un certo documento (o parte di documento) dedicato agli ebrei verrà trattata in seguito con la risposta data ad altri interrogativi posti dalla stampa.

## 2° IL PERNO ECUMENICO CENTRALE PER UNA DOTTRINA ECCLESIALE SUL POPOLO GUIDAICO: LA RETTIFICA DELL'ACCUSA DI ESSERE UNA NAZIONE DEICIDA

Se il Concilio Vaticano II doveva affrontare i suoi problemi in modo 'del tutto libero', e se gli interrogativi iniziali dell'assemblea apparivano soprattutto come un chiarimento interno della Chiesa riguardo alla propria coscienza di vita, la questione sul 'Popolo eletto' non poteva essere detta 'estranea' a un approfondimento ecumenico della Chiesa sul suo Mistero e sulla consistenza stessa della sua vocazione. La questione della continuità storica e della frattura subentrata tra il Popolo eletto e la Chiesa doveva essere posta in una contestualità teologica che ri-situa la Chiesa stessa nella sorgente del 'popolo di Dio. Se il primo capitolo della Costituzione dogmatica "Lumen Gentium" tratta del 'Mistero', il secondo capitolo è intitolato: "de Populo Dei". Ponendo il quesito sul 'Popolo di Dio', non si poteva -certo- eludere la perplessità sul 'primo Popolo eletto', e sul suo scioglimento eventuale, sulla sua sostituzione e -se tale fosse il caso- sulle ragioni di una tale sostituzione. Il 'primo Popolo eletto' decadeva dei suoi diritti -nell'interpretazione controversiale di quasi venti secoli- a causa del suo rifiuto del Messia, o -cioè- nella imperdonabile colpa di essere diventato un popolo "deicida". L'accusa venne reiterata e resa sempre più incisiva attraverso i secoli<sup>1</sup>. Si parlerà del decadimento del Popolo eletto dalle sue qualità o di "supercessione"<sup>2</sup>. Per la nostra Chiesa, nella misura in cui si voleva offrire -per la

<sup>1</sup> A. Gargiulo *Christians and Jews Today, Two Thousand Years Later*, in «Internet» 2005, [http://www.gesuiti.it/moscati/English/En\\_Ebrei\\_Gar1.html](http://www.gesuiti.it/moscati/English/En_Ebrei_Gar1.html): «Some Church Fathers used to call Jews "murderers... God's enemies, Devil's advocates, demons" (St. Gregory of Nissa); "snakes whose imagine is Judas, and whose prayer is like a donkey bray" (St.Jerome), "treacherous outlaws, destroyers, dissolute people, similar to pigs... For their decide there is no possibility of forgiveness, forever scattered in slavery... God hates Jews and has always hated them" (St.John Crisostomo) (\*). Similar judgements resound throughout the texts of the Syrian and Byzantine liturgy: "swarm of deicides, cruel Jewish race", "damned people, traitors to the grace"... "Since you were raised on the cross, it has started the ruin of Jewish people." This sort of accusations has soon been converted into physical violence, such as, for example, the destruction of synagogues, so that even St.Ambrose threatened the Emperor Theodosius, who wanted to restore the synagogue building, which had been burnt by Callinico, with excommunication, also expressing his will to set fire to the synagogue in Milan, too! Under the Emperor Justinian (VI century), Jews were deprived of many rights. The Emperor Heraclius (VII century) decided to force Jews to be baptised. The official Church did not approve adults to be baptised against their will, but it did nothing to prevent forced baptisms. Therefore, Jews were faced by a dilemma, either baptism or exile. Their children have often been torn from them and grown up into nunneries. Even in the last century (1858), in Papal States, a child - secretly baptised by a Jewish family's housemaid, Mortara, - was taken away by force from his parents, who were not able to have him back anymore. He was educated according to Catholic rules and then he became a priest! Especially at the time of Crusades, a great tempest against Jews broke out. It lasted centuries and centuries, bringing them many forms of humiliation, such as, for example, the duty for Jews of using a special cloth, of living in a separated area of the town ("Ghetto"), of being compulsory present to Christian Sermons (in Rome, this practice was only abolished in 1848 by Pio IX), the confiscation of their properties, the loss of civil rights, such as the admission to university education, craftsmanship and trading practices».

(\*) J.Elichai, *Ebrei e cristiani*, Ed.Qiqajon, Comunità di Bose, 1995, p. 23. For 30 years, the author has been member of the Catholic-Jewish community. His work is considered "precious" by the French bishop, who is president of Episcopal board for the relationships with Judaism.

<sup>2</sup> B. A. Robinson, *Deicide: The execution of Jesus. Who is/was responsible, according to historical Christianity?*, in «Internet» 2005, [http://www.religioustolerance.org/jud\\_jesu3.htm](http://www.religioustolerance.org/jud_jesu3.htm): «Justin Martyr (circa 100 to 165 CE) and Irenaeus of Lyon (circa 130 to 200 CE) developed the concept of "supercessionism." This is sometimes called the "theology of displacement." By calling for Jesus' execution and by rejecting his teachings, the Jews were seen as losing their favored position as God's chosen people. Christianity displaced Judaism in God's eyes. The Christian Church became regarded as the 'true' or 'spiritual' Israel. (\*) "Since they broke their ancient covenant with God, He made a new one with a new people drawn from the Gentiles. As punishment for their crime, the Jews lost their Temple and were exiled from their land. The lethal combination of the theology of supercession (which gave the world the "Old Testament" in place of the Jewish Bible) and the myth of the deicide people made the Jews a permanent target for Christian hostility and contempt, destined to be preserved in misery that would be the eternal mark of their perfidy." (\*\*\*) The supercessionism doctrine was largely accepted within the church by the 4<sup>th</sup> century. As a result of these beliefs, the church engaged "in all manner of anti-Semitic acts of abuse, discrimination, outright hostility, and finally genocide -- the Holocaust -- because they were taught that God was through with the Jews." (\*\*\*) Many Fundamentalist and some other Evangelical denominations today reject anti-

prima volta nella storia della dottrina ecclesiale- una presentazione articolata e coerente sul “Mistero della Chiesa” la sostituzione del 'primo Popolo eletto' o la sua persistente esistenza attraverso i secoli diventava un tema ‘intrinseco’ del chiarimento e dell'approfondimento dottrinale sulla Chiesa nella sua totalità. L'accento della “Lumen gentium”, evocato qui sopra, si iscrive -dunque- nella stretta linea dottrinale di una interpretazione complessiva sulla realtà di vita della Chiesa. Sarà, pertanto, da questo punto di vista che l'angolatura conciliare verrà sviluppata per arrivare alla prospettiva molto più elaborata e sfumata della dichiarazione “Nostra Aetate”. Occorre discernere questa maturazione, discretamente 'aiutata' dai responsabili ecclesiali dell'epoca, per cogliere il 'salto di qualità' vissuto dal Concilio e per capire la diversità di atteggiamenti tra chi crebbe interiormente in questo senso e chi rimase estraneo all'apertura fondamentale che si stava delineando. Seguendo la praxis tradizionale della Chiesa, una dottrina nasce, nel contesto di un consenso conciliare pan-ecclesiale (nel caso di un concilio generale o universale), primariamente nell'intento di superare certi errori, di proporre che eventuali correttivi o formulare in modo più completo la dottrina ecclesiale. La prioritaria preoccupazione del card. A. Bea si incentrava -infatti, nello stesso senso- su questo punto: correggere le accuse ingiuste verso il 'primo Popolo di Dio' <sup>1</sup>. L'errore in questione, a livello fondamentale della coscienza della Chiesa, si annoda intorno alla valutazione negativa riguardo al popolo ebraico come «popolo deicida» e «popolo maledetto da Dio». La necessità di un superamento delle tracce di antisemitismo si conferma nella stessa preoccupazione di Paolo VI, all'inizio del suo pontificato, come lo riferiva il dott. H. Deutsch <sup>2</sup>. Alcuni padri del Concilio Vaticano II insisterono sull'opportunità, da parte cattolica, di riconoscere il 'silenzio colpevole' dei cattolici riguardo alle ingiustizie fatte al popolo ebraico, così si espresse il card. Spellman <sup>3</sup>. Il card. Spellman invitò l'assemblea conciliare ad indicare in modo evidente che il popolo ebraico non debba essere considerato colpevole in modo diretto (a parte la loro comune appartenenza

---

Semitism while still accepting the theology of displacement. Many view Jews in the same light as Buddhist, Hindus, Muslims, etc: as unsaved individuals destined for punishment in Hell for not accepting the gospel message and trusting in Jesus as Lord and Savior. They teach that God has abandoned the Jews as his chosen people, and that he transferred these honors to the Christian church. These denominations stress the importance of evangelizing Jews. This generates considerable anger within the Jewish community. Most Jews do not appreciate attempts to convert them to Christianity».

(\*) (The Trial and Death of Jesus of Nazareth, p. 171). / (\*\*\*) "Saving our souls," *The Southern Shofar*, Birmingham, AL, at: <http://www.bham.net/shofar/1996/0796/ss0796.html> . / (\*\*\*) Edward Alexander, book review of "Christian Antisemitism," listed below. Reprinted from the *Congress Monthly*, Vol. 61, #1, (1994), *American Jewish Congress*. See "The Nizkor Project," at: <http://www1.ca.nizkor.org/ftp.cgi/documents/reviews/>

<sup>1</sup> A. Bea, *Il Concilio e la fraternità fra gli uomini*, in G. Caprile, *Il Concilio Vaticano II*, Vol. III, Roma 1966, p. 554: «Un esempio particolarmente significativo di comprensione viene offerto nel capitolo che tratta dell'atteggiamento dei cattolici verso *coloro che sono di fede ebraica*. Riassumendo a larghi tratti i pensieri del capitolo, in linea ascendente, cioè movendo dagli elementi piuttosto negativi a quelli positivi, a cui deve ispirarsi l'atteggiamento del cattolico verso gli appartenenti alla fede ebraica, ne risulta il seguente quadro. In primo luogo vengono respinte false accuse, che sogliono essere pronunciate contro il popolo ebraico, partendo da un principio gravido di conseguenze: non è giusto il popolo ebraico popolo deicida e perciò maledetto da Dio. Infatti anche al tempo di Cristo non tutto il popolo cooperò alla condanna di lui; tanto meno, poi, è lecito considerarne responsabili quanti oggi professano la fede ebraica. Si aggiunge che la causa ultima della morte di Cristo furono i peccati di tutti gli uomini, in quanto Cristo li ha espiati tutti per mezzo della sua morte redentrice».

<sup>2</sup> G. Caprile, *Il Concilio Vaticano II*, Vol. III, Roma 1966, p. 417: «Nel marzo del 1964, Paolo VI accordò udienza al dott. Katz e a due collaboratori, i quali testimoniarono al Pontefice l'interessamento degli ebrei di tutto il mondo per il documento sottoposto all'esame del Concilio; il Santo Padre espresse la propria soddisfazione per il migliorato spirito di reciproca comprensione e collaborazione. Nell'aprile scorso, il Papa ricevette anche il dott. Hans Deutsch, il quale, come riferiva l'ANSA, gli avrebbe chiesto di usare la sua influenza per metter fine all'accusa di deicidio a carico del popolo ebraico <sup>1</sup>».

<sup>1</sup> *Kipa-Concile*, 17 marzo 1964; *Informazioni religiose dell'ANSA*, 14 aprile 1964. Si veda pure il resoconto dell'udienza di Paolo VI ad un gruppo ebraico, il 14 ottobre 1963 (cfr in questo volume il *Notiziario* n. 26).

<sup>3</sup> F. Spellmann, in V. A. Ysermans, *Declaration on the Relationship of the Church to Non-Christian Religions*, in idem, *American Participation in the second Vatican Council*, New York 1967, p. 17: «Thirdly, and finally, I ask, Venerable Brothers, whether we ought not to confess humbly before the world that Christians too frequently have not shown themselves as true Christians, as faithful to Christ, in their relations with their Jewish brothers? In this our age, how many have suffered! How many have died because of the indifference of the Christians, because of silence! There is no need to enumerate the crimes committed in our own time. If not many Christian voices were lifted in recent years against the great injustices, yet let our voices humbly cry out now!».

all'umanità allontanata da Dio) della morte del Signore <sup>1</sup>. Così fecero altri esponenti, come i Padri Leven <sup>2</sup> e Meyer <sup>3</sup>.

### 3° LE BASI PER UN RIAVVICINAMENTO “NELLA FEDE” CON IL POPOLO ELETTO NELLA REDAZIONE DELLA DICHIARAZIONE CONCILIARE “NOSTRA AETATE”

Nell'arco delle sessioni conciliari, la tematica delle relazioni con il popolo ebraico si ampliò ulteriormente. Da un documento -o parte specifica in un altro documento che trattasse di questi problemi- sulle relazioni con il 'primo popolo eletto', sembrava che l'orientamento conciliare volesse passare alla redazione di un testo più profondo, più teologico, con riferimento ad altre credenze e religioni <sup>4</sup>. Intanto, i rappresentanti ebraici manifestavano la loro soddisfazione: il dott. Goldmann <sup>5</sup>, il rabbino capo Toaff <sup>1</sup>. Esprimere i vincoli che ci legano al Popolo di Dio,

---

<sup>1</sup> F. Spellmann, in V. A. Ysermans, *Declaration on the Relationship of the Church to Non-Christian Religions*, in idem, *American Participation in the second Vatican Council*, New York 1967, p. 587: «Therefore, in this declaration, in clear and evident words we must deny that the Jews are guilty of the death of our Savior, except insofar as all men have sinned and on that account crucified Him and, indeed, still crucify Him. And we must especially condemn any who would attempt to justify inequities, hatred or even persecution of the Jews as Christian actions. All of us have seen the evil fruit of this kind of false reasoning. In this august assembly, in this solemn moment, we must cry out. There is no Christian rationale -neither theological nor historical- for any inequity, hatred or persecution of our Jewish brothers. Great is the hope, both among Catholics and among our separated Christian brothers, as well as among our Jewish friends in the New World, that this Sacred Synod will make such a fitting declaration».

<sup>2</sup> St. Leven, in V. A. Ysermans, *Declaration on the Relationship of the Church to Non-Christian Religions*, in idem, *American Participation in the second Vatican Council*, New York 1967, pp. 590-591: «1)To paragraph 32, line 22, should be added, 'The Jews must never called a deicide people.' This monitum was set forth plainly in the first version of this document, that is, in chapter four of the schema on ecumenism given to us last year. It was said in that text that the Jews were not guilty of deicide. Now this statement is not in the present text. Some say this statement was suppressed because the word "deicide" is philosophically and theologically absurd, *per se* contradictory, and therefore not wof-tliy of a conciliar document. Fathers of the Council, we are not dealing here with some philosophical entity, but with a word of infamy and execration which was invented by Christians and used to blame and persecute the Jews. For so many centuries, and even in our own, Christians have hurled this word against Jews, and because of it they have justified every kind of horrible excess and even their slaughter and destruction. It is not up to us to make a declaration about something philosophical, but to reprobate and damn a word which has furnished so many occasions of persecution through the centuries. We must tear this word out of the Christian vocabulary, so that it may never again be used against the Jews».

<sup>3</sup> A. Meyer, in V. A. Ysermans, *Declaration on the Relationship of the Church to Non-Christian Religions*, in idem, *American Participation in the second Vatican Council*, New York 1967, pp. 591-592: «We Christians, for many centuries now, have been guilty of error and injustice against the Jews. We, as many others, have been assuming that God has abandoned this people. Christians, even in Church documents, have been accusing the Jewish people of the passion and death of Christ. In prayers they have been called "the perfidious people," "the deicide people" who "upon themselves have once called the blood of the Savior." The opportunity now presents itself today that we, gathered in an ecumenical Council, reject and repair such errors and injustices. Therefore, all should be careful lest they represent the Jewish people as a rejected people, cursed, or in any way as deicides; lest they impute to the whole Jewish people then living and *a fortiori* to the Jews of our time, what was perpetrated in the passion of Christ. AU these things actually should be imputed to all sinful men and especially to Christians who live willfully in sin. Also, as the Catechism of the Council of Trent most clearly mentions: "It is judged that all are held by this guilt who habitually live in sin. For since our sins struck Christ the Lord so that He underwent the humiliation of the cross, truly those who continue in shameful actions and heinous deeds -because He is in them- crucify in themselves the Son of God."».

<sup>4</sup> G. Caprile, *Il Concilio Vaticano II*, Vol. III, Roma 1966, p. 431: «Durante il periodo dell'intersessione, il testo della dichiarazione *de Iudaeis* ha continuato ad essere oggetto di attenzione e di attesa. Il p. Häring, perito conciliare, auspicava da parte del Concilio una presa di posizione chiara e decisa (*N.C.W.C. News Service*, 1 maggio 1964). Rispondendo ad un'affermazione dell'ex presidente Truman, secondo cui il testo conciliare sarebbe stato accantonato, perché poco gradito in Vaticano, tre teologi cattolici, in una lettera aperta pubblicata sul *The New York Times* (21 maggio) fecero notare che la "stragrande maggioranza" dei Padri erano ad esso favorevoli, e che il testo era ancora all'esame del Concilio e stato discusso al tempo opportuno. "Sarebbe stato molto semplice -aggiungeva la lettera- formulare una generica condanna de'antisemitismo, o ripetere la condanna che la Chiesa ha espresso precedentemente in varie occasioni. Ma quello che il Concilio sta studiando è un documento assai più ampio e più profondo. È da sperare che i Padri conciliari saranno in grado di votare su una dichiarazione che descriva il rapporto teologico e spirituale tra ebrei e cristiani, e chiarisca in maniera definitiva questioni che travagliano da secoli la coscienza religiosa. Nella preparazione di simile documento, la fretta non potrebbe che rendere il successo illusorio, o addirittura impossibile" <sup>1</sup>».

<sup>1</sup> Cfr *N.C.W.C. News Service*, 27 maggio, *L'Osservatore Romano*, 23 maggio. Gli autori della lettera sono: mons. J. Oesterreicher, direttore dell'Istituto di studi giudeo-cristiani alla Seton Hall University; mons. F. Lally, direttore della rivista diocesana *The Pilot* di Boston; il prof. D. Horton, già preside della facoltà di teologia della Harvard University.

<sup>5</sup> Goldmann, *Dichiarazione*, in G. Caprile, *Il Concilio Vaticano II*, Vol. III, Roma 1966, p. 429: «Il dott. Goldmann, presidente del *World Jewish Congress*, disse di interpretare la commossa gratitudine dell'intero popolo ebreo: "Tale documento costituirà uno storico evento, non solo a motivo del suo profondo significato per tutto il mondo cristiano, ma anche come un passo di vitale importanza per rimuovere le vecchie incomprensioni, i cattivi pensieri e le ostilità, che hanno rattristato popoli e religioni, gli uni contro gli altri, causando al popolo ebreo due millenni di indicibili sofferenze, di persecuzioni, di tremende tragedie. I cuori di tutti gli ebrei saranno sollevati e consolati da questa nuova speranza di un'era di comprensione e tolleranza, così profondamente arie alla pace ed al benessere del genere umano". In Israele, il ministro degli affari religiosi, dott. *Zerah Wahrhaftig*, dichiarò che la presentazione dello schema al Concilio era apprezzata come un "passo importante... e

nelle sue sorgenti, sarà la priorità della Dichiarazione “Nostra aetate”<sup>2</sup>. Si ascrive alla mutua ignoranza e alle frequenti opposizioni la ragione della conflittualità crescente nel corso della storia<sup>3</sup>.

## DALL'INTERROGATIVO SULLA CHIESA ALL'INTERROGATIVO SULLA MISSIONE DALLA 'SALVEZZA'



La missione si è sviluppata da un certo modo di comprendere la Chiesa, ma soprattutto anche da una angolatura sulla ‘salvezza’. Da parte cristiana, una riflessione si avvia sull'impostazione specifica della teologia che permise un approccio così negativo su tutto ciò che si considerava essere “extra ecclesiam”. Si guarda ‘a monte’ della articolazione ecclesiologica per chiedersi se lo squilibrio della soteriologia in tutto il panorama dottrinale non abbia forzato la visuale della fede in una specie di ‘soterio-monismo’, facendo defluire ogni prospettiva ecclesiale dai suoi ‘principi’<sup>4</sup>. Il concilio Vaticano II si svolge su questo sottofondo. Nella

---

coraggioso”, grandemente giovevole alla causa del mutuo rispetto fra le nazioni e le religioni; e concludeva auspicando che il documento trovasse “menti e cuori aperti”. Il quotidiano *Davor* di Tel Aviv lo definiva “un servizio reso alla verità storica ed alla fratellanza umana”.

<sup>1</sup> E. Toaff, *Dichiarazione*, in G. Caprile, *Il Concilio Vaticano II*, Vol. III, Roma 1966, p. 430: «In Italia il Rabbino Capo di Roma, dott. E. Toaff, riferendosi al testo preparato per il Concilio, lo definì di “una grandissima importanza storica e morale, che si riflette nel passato, nel presente e nell’avvenire - Il prof. F. Pitigliani, presidente della comunità Roma, dichiarò trattarsi di un documento di portata storica nei rapporti tra le religioni e tra gli uomini”. Ed aggiunse: “Proprio per il suo carattere religioso e spirituale, la riaffermazione, da parte della Chiesa, dei vincoli che la legano al popolo eletto del Vecchio Testamento, e la conclusione raggiunta dell’infondatezza dell’accusa di deicidio mirano ad essere, sotto il solo motivo dell’amore universale, una solenne definitiva riparazione del torto e della ingiustizia che, da secoli, venivano perpetrati contro il nostro popolo. L’approvazione da parte del Concilio Ecumenico di questo documento aprirà alla collaborazione dei popoli di buona volontà nuovi orizzonti in tutto il mondo per costruttive opere di bene in una atmosfera ispirata alla reciproca stima ed alla leale intesa. In un momento storico in cui l’incertezza, la sfiducia, ed il solo tornaconto delle parti minano alla base la solidità di ogni accordo tra gruppi e nazioni, il continuare a progredire nel solco tracciato da Giovanni XXIII, come fa oggi il suo degno successore, indica che la via per la soluzione di ogni problema, anche annoso, è quella di comprensione e della giustizia”».

<sup>2</sup> CONCILIIUM OECUMENICUM VATICANUM II, *Declaratio “Nostra Aetate”*, Civitas Vaticana 1965, n° 4: «Mysterium Ecclesiae perscrutans, Sacra haec Synodus meminit vinculi, quo populus Novi Testamenti cum stirpe Abrahae spiritualiter coniunctus est. Ecclesia enim Christi agnoscit fidei et electionis suae initia iam apud Patriarchas, Moysen et Prophetas, iuxta salutare Dei mysterium, inveniri. Confitetur omnes Christifideles, Abrahae filios secundum fidem, (\*) in eiusdem Patriarchae vocatione includi et salutem Ecclesiae in populi electi exitu de terra servitutis mystice praesignari».

(\*) Cfr *Gal.*, 3, 7.

<sup>3</sup> COMMISSION FOR RELIGIOUS RELATIONS WITH THE JEWS, *Guidelines and Suggestions for Implementing the Conciliar Declaration “Nostra Aetate”*, in «Information Service», 1975 n° 26, p. 3: «Although Christianity sprang from Judaism, taking from it certain essential elements of its faith and divine cult, the gap dividing them was deepened more and more, to such an extent that Christian and Jew hardly knew each other. After two thousand years, too often marked by mutual ignorance and frequent confrontation, the Declaration *Nostra Aetate* provides an opportunity to open or to continue a dialogue with a view to better mutual understanding. Over the past nine years, many steps in this direction have been taken in various countries. As a result, it is easier to distinguish the conditions under which a new relationship between Jews and Christians may be worked out and developed. This seems the right moment to propose, following the guidelines of the Council, some concrete suggestions born of experience, hoping that they will help to bring into actual existence in the life of the Church the intentions expressed in the conciliar document».

<sup>3</sup> Cfr il profilo del dipartimento per il dialogo inter-religioso nell’ambito della gestione vaticana, in «Internet» 2001, [http://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/interelg/documents/rc\\_pc\\_interelg\\_pro\\_20051996\\_it.html](http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/interelg/documents/rc_pc_interelg_pro_20051996_it.html).

<sup>4</sup> J. Clements, *Mission and the Nature of “Salvation”*, in «Internet» 2005, <http://www.jcrelations.net/en/?id=931>: «Salvation theology has undeniably been altered, adapted and refined since its conception, but it has not in recent times received the attention it deserved (\*). It has, for many Christians, been finally reduced to a crude, simplistic and analogous formula which in some congregations has swept aside all other practice and teaching. Liberal thinkers have been obliged to dismiss it altogether. But there is a case to be made for unpacking the concept of salvation further rather than abandoning it. The evangelical approach has much to say about the holiness of God, the unworthiness of God's people, the universality of God's unbounded loving kindness, the need for a personal response, the possibility of God's intervention in history. There are further possibilities. In view of the Protestant churches' leading role in the promotion of literacy and Bible reading, it is ironic that knowledge of anything other than the plain text itself, in the vernacular -- and often with pictures -- is still by and large the preserve of the clergy. It is time that all denominations promoted and encouraged the informed study of all Scripture in its proper context and even in its original languages. Furthermore, and most importantly, it is essential that the ethical teaching of Jesus and the 'social gospel' not be relegated to the role of poor cousin, but be recognised as an essential element of Christian witness. Finally, the Christian church must stress its emphasis on the

difficile maturazione conciliare<sup>1</sup>, si è passati dal 'vedere dualisticamente il diavolo dappertutto' nel 'paganesimo'<sup>2</sup> all'accettare il pluralismo interculturale ed inter-religioso<sup>3</sup>. La missione e l'evangelizzazione viste prevalentemente come istaurazione dell'ordinamento ecclesiastico o edificazione di strutture confessionali o 'sacrali'<sup>4</sup> (senza un necessario discernimento dei 'segni dei tempi'<sup>5</sup>) affronta –al momento del Concilio- il superamento delle formali 'frontiere statutarie' tra Chiesa ed umanità detta 'pagana' o 'atea'<sup>6</sup> (fino al disagio di certi cristiani di professarsi di una data 'confessione'<sup>7</sup>). L'evangelizzazione appariva soprattutto -ecclesiologicamente- come l'iniziativa capace di fare da controbilanciere al 'dialogo col mondo'<sup>8</sup>. Nel concilio, molti Padri pensavano che non era opportuno fare un decreto specifico sulla missione, o meglio sulle missioni, dato che la costituzione dogmatica sulla Chiesa presentava un'apertura sufficiente per trovare una coerente attuazione in questo campo, nel dopo-concilio<sup>9</sup>. Tale atteggiamento può far capire meglio come si sviluppò, nell'ambito della Chiesa cattolica di comunione romana la odierna preoccupazione di evangelizzazione<sup>10</sup>. Si era voluto scongiurare subito l'inclinazione a fare del decreto «Ad gentes» una «nuova 'magna charta' della missione»<sup>11</sup>, per puntualizzare piuttosto l'incertezza della Chiesa romana davanti al suo compito di evangelizzazione. Tale esitazione si riscontra anche nel modo con cui è stato redatto il documento preparatorio del Sinodo dei vescovi del 1974<sup>12</sup>. Dalla piramidale «plantatio ecclesiae» in mano ai missionari, l'evangelizzazione non è più considerata un fatto esclusivo della gerarchia<sup>13</sup>. Nella evangelizzazione si fa strada il passaggio dal metodo 'deduttivo' (proposto -da Mons. Wojtila- al concilio e scartato anche al sinodo del 1974, per essere re-introdotta negli anni 80-90) al metodo 'induttivo' (cioè partendo dai contesti riscontrati sul terreno)<sup>14</sup>. Pure nell'approfondimento sulla missione, non si parte da una teoria articolata ma dall'esperienza vissuta della Chiesa nei vari ambiti, livelli e luoghi (come lo fu per la presa di coscienza ecumenica, non partendo da una

---

universality of God, welcoming each person, whatever their official 'Christian' standing as individuals and at face value, in keeping with the spirit of the Gospels. By these means, evangelical theology may shake off its narrow, judgmental image and, in the light of experience, rediscover a great deal that is in danger of being lost».

(\* John McIntyre's *The Shape of Soteriology* (T&T Clark, 1992) is very helpful here. See also John Sanders' *No Other Name* (SPCK 1994).

<sup>1</sup> S. Brechter, *Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche, Einleitung und Kommentar*, in AA. VV., *Lexikon für Theologie und Kirche. Das Zweite Vatikanische Konzil II*, Wien 1966, B. II, S. 12-14; J. Glazik, *Eine Korrektur, keine Magna Charta*, in J.-C. Hampe, *Die Autorität der Freiheit*, München 1967, B. II, S. 543-552; M.-J. Le Guillou, *La vocation missionnaire de l'Eglise*, in G. Barauna, *L'Eglise de Vatican II*, Paris 1967, vol. II, p. 683; J. Glazik, *Zum Missions-Schema: Die Mission der Kirche im Zeichen des Konzils*, in AA. VV., *Vaticanum secundum*, Leipzig 1967, B. III, S. 213.

<sup>2</sup> J. Aagaard, *Die missionarische Dimension des Konzils*, in J.-C. Hampe, *Die Autorität der Freiheit*, München 1967, B. II, S. 568; A. Shorter, *Teologia della missione*, Catania 1971, p. 71; Y. Congar, *Théologie de la mission*, in «Documents épiscopaux», 1973 n° 18, p. 2.

<sup>3</sup> COMMISSION THEOLOGIQUE INTERNATIONALE, *L'unité de la foi et le pluralisme théologique*, in «La documentation catholique», 1973 n° 1632.

<sup>4</sup> M. Richards, *Beyond Priesthood: the Ministry of the Spirit*, in «The Clergy Review», 1974 n° 5, p. 318; M. Linz, *Alte Formeln oder neue Erkenntnis?*, in J.-C. Hampe, *Die Autorität der Freiheit*, München 1967, B. II, S. 554-555; J.-C. Hoekendijk, *De Kerk binnenste buiten*, Amsterdam 1964, p. 14; CELAM, *Medellín*, Roma 1974, pp. 131-132; CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Evangelizzazione e sacramenti*, Roma 1973, pp. 8-13; A. Liégé, *Evangelisation*, in AA. VV., *Catholicisme*, Paris 1956, (lett. E) col. 763-764.

<sup>5</sup> J. Esquerda Bifet, *L'Esprit-Saint et les signes des temps dans la vie apostolique*, in «Omnis terra», 1979 n° 4, p. 419.

<sup>6</sup> J.-C. Hoekendijk, *De Kerk binnenste buiten*, Amsterdam 1964, p. 15; Visser't Hooft, *Heel de Kerk voor heel de wereld*, Utrecht 1968, p. 24; E. C. Suhard, *Essor ou déclin de l'Eglise*, Paris 1948, p. 15.

<sup>7</sup> A. Dulles, *The resilient Church*, New York 1977, pp. 9-11.

<sup>8</sup> Cfr dalla riunione « Church and Society », Bucarest, 1974, al congresso internazionale dell'evangelizzazione mondiale, Losanna, 16 - 25 luglio 1974.

<sup>9</sup> S. Brechter, *Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche, Einleitung und Kommentar*, in AA. VV., *Lexikon für Theologie und Kirche. Das Zweite Vatikanische Konzil II*, Wien 1966, B. II, S. 14; J. Glazik, *Eine Korrektur, keine Magna Charta*, in J.-C. Hampe, *Die Autorität der Freiheit*, B. II, München 1967, S. 543.

<sup>10</sup> Vedendo gli ulteriori sviluppi delle discussioni del sinodo dei vescovi, nell'ottobre 1974, sull'argomento, appare chiara la continuità di giudizio da parte dell'episcopato riunito a Roma. Cfr l'insieme degli interventi riportati sull'«Osservatore Romano», ottobre 1974.

<sup>11</sup> J. Glazik, *Eine Korrektur, keine Magna Charta*, in J.-C. Hampe, *Die Autorität der Freiheit*, München 1967, S. 543-552.

<sup>12</sup> M. Linz, *Alte Formeln oder neue Erkenntnis*, in J.-C. Hampe, *Die Autorität der Freiheit*, München 1967, S. 553-554.

<sup>13</sup> J. Glazik, *Die Mission der Kirche im Zeichen des Konzils*, in AA. VV., *Vaticanum Secundum*, Leipzig 1967, B. III, S. 215.

<sup>14</sup> J. Grootaers, *De Vatican II à Jean Paul II*, Paris 1981, pp. 179-182.

teoria complessiva sulla 'religione' cfr supra). L'"alta temperatura ecclesiologica" sembra essersi riaccesa nella 'strategia' di evangelizzazione degli anni 80-90 (la 'nuova evangelizzazione')<sup>1</sup>, proprio mentre essa veniva presa in mano da diverse frange del 'popolo di Dio'. Due traversi del missionismo anteriore appaiono più chiaramente nella presa di coscienza critica della comunione ecclesiale. Prima, si nota l'isolamento nello stile di vita e nell'organizzazione della presenza missionaria: come le missioni venivano collocate –cioè– fuori dai centri di vita, estranee alla vita indigena<sup>2</sup>, con l'incapacità delle Chiese e dei missionari di attuare un adattamento pluralista nelle diverse culture, nelle diverse sensibilità, e per le diverse dimensioni del mistero evangelico<sup>3</sup>. Queste osservazioni non miravano ad una valutazione solo pratico-pragmatica, ma venivano recepite come sintomi di un modo concreto di vivere l'iniziativa missionaria. Secondo, una ulteriore consapevolezza prende atto che la gestione della missione rimaneva prevalentemente centralizzata, sacramentalizzante, con scarsa incidenza e valenza teologica nelle sue motivazioni ecclesiali e spirituali<sup>4</sup>. Furono anche denunciate quelle imprese di missione, finanziariamente ben fornite, capaci di suscitare la voglia di guadagno o di affermazione sociale presso i candidati al sacerdozio del luogo, predicando un messaggio per lo meno poco esaltante (bollato come 'cristianesimo-feretro' o una 'fede-ambulanza' o una 'spiritualità castrata')<sup>5</sup>. Il tutto si inquadrava nella prospettiva, ampiamente ripresa negli anni '90 (con la formula "cultura cristiana"), di voler istaurare un "mondo cristiano" articolato come cristianità<sup>6</sup>. Nella 'nuova evangelizzazione planetaria' si ritrova questa stessa ambientazione sulle priorità del missionismo. L'intento della missione parte da un approfondimento sulle radici stessa della 'salvezza' come sorgente dell'iniziativa ecclesiale nel mondo.

## UNA MATURAZIONE SOTERIOLOGICA PARTICOLARE IN OCCIDENTE DAL PRIMO AL SECONDO MILENNIO?

Per capire l'intento soteriologico prevalente del secondo millennio cristiano, particolarmente nella riflessione teologica occidentale, occorre riassumere la dinamica cristologica complessiva. Ogni riassunto semplifica, in qualche modo, la complessità dell'esperienza vissuta, ma occorre non di meno tentare di situare le dimensioni maggiori della problematica prima di sviluppare i fondamenti ed i criteri di un dialogo interreligioso. Alcuni dati di partenza possono essere rapidamente chiariti riguardo al primo millennio: cioè l'enfasi dottrinale dei primi secoli riguardo al mistero della Persona di Cristo: e cioè sulla 'filiazione divina' di Cristo, sull'Incarnazione', sulla mediazione deificante unica della 'Pasqua di risurrezione', sull'estensione a tutta la natura umana della centralità di Cristo nella 'dignità'

<sup>1</sup> Il collegamento tra 'nuova evangelizzazione', l'unum sint e l'ut mundus credat' viene accentuato nell'*Instrumentum laboris*, del SINODO SPECIALE PER IL LIBANO, Città del Vaticano 1995, pp. 59-61, n° 66-67. L'intento ecumenico viene poi 'canalizzato' da questa 'nuova evangelizzazione' con priorità data alla 'catechesi' in dialogo con gli ortodossi. Il rischio vedersi restringersi l'unum sint nella sua dinamica profonda di conciliarità tra tutte le Chiese (d'oriente e d'occidente) non potrà che preoccupare le altre Chiese.

<sup>2</sup> A. Shorter, *Teologia della missione*, Catania 1971, p. 71.

<sup>3</sup> Sembra utile ricordare a questo proposito il documento della COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE: *L'Unité de la Foi et le pluralisme théologique, Propositions de la Commission internationale de théologie*, in «La documentation catholique», 1973 n° 1632, cfr tutto il documento.

<sup>4</sup> M. Richards, *Behind Priesthood: the Ministry of the Spirit*, in «The Clergy Review», 1974 n° 5, p. 318; M. Linz, *Alte Formeln oder neue Erkenntnis*, in J.-C. Hampe, *Die Autorität der Freiheit*, B. II, München 1967, S. 555; cfr CELAM, *Assemblea generale di Medellín*, Roma 1974, pp. 131-132.

<sup>5</sup> J. F. Bayart, *Les Eglises chrétiennes et la politique du ventre*, in AA. VV., *Religion et modernité politique en Afrique noire. Dieu pour tous et chacun pour soi*, Paris 1993, pp. 129-130; Kâ Mana, *Le Christ d'Afrique*, Paris 1974, p. 129; A. Scarin, *Le nostre popolazioni sono in pericolo. Esame di coscienza della Chiesa*, in «Africa», 1994 n° 2, p. 31.

<sup>6</sup> S. C. Hoekendijk, *De Kerk binnenste buiten*, Amsterdam 1964, p. 15; W. A. Visser't Hooft, *Heel de Kerk voor heel de wereld*, Utrecht 1968, p. 24.

conferitaci in Lui. "L'occidente" seguirà per lungo tempo le 'priorità' orientali, prima di affrontare le problematiche specifiche che si imporranno alla sua attenzione. Appare assai chiara l'itinerario travagliato dei primi concili ecumenici riguardo alla cristologia:

<p style="text-align:center"><u>LA FILIAZIONE DIVINA</u> CRISTO FIGLIO UNICO DI DIO consustanzialità divina I° CONCILIO DI NICEA (325) autenticità della identità divina di Cristo</p> <hr style="border-top: 1px dashed black;"/>
<p style="text-align:center"><u>L'INCARNAZIONE DIVINO-UMANA</u> CRISTO VERO DIO E VERO UOMO la divinità dello Spirito Santo I° CONCILIO DI COSTANTINOPOLI (381) CONCILIO DI EFESO (431) pienezza in Cristo del divino e dell'umano</p> <hr style="border-top: 1px dashed black;"/>
<p style="text-align:center"><u>LA MEDIAZIONE UNICA</u> CRISTO PERFETTO MEDIATORE implicazioni della pienezza divina e umana nella loro unità -- 2 'volontà', 'energie' CONCILIO DI CALCEDONIA (451) II° E III° CONCILIO DI COSTANTINOPOLI (553 / 680) totale compenetrazione divino-umana</p> <hr style="border-top: 1px dashed black;"/>
<p style="text-align:center"><u>LA PENETRAZIONE TOTALE</u> CRISTO CAPO DEL COSMOS venerazione delle icone II° CONCILIO DI NICEA (787) estensione del mistero di Cristo a tutta l'esperienza umana.</p>

Dal primo millennio al secondo, si passerà dalla preoccupazione, dagli interrogativi e dalle obiezioni fondamentali sulla Persona di Cristo e del Suo mistero e dai quesiti sulla legittimità dell'espansione cristiana nell'ambito dell'impero cristiano verso quelli sulla finalità individualmente storica del Messaggio cristiano. Si pone l'interrogativo su ciò che la fede ci può dare –o cioè la grazia di salvezza- ma ciò a condizione di una soddisfazione dell'offesa fatta alla suprema Dignità divina<sup>1</sup>. Non saremmo qui in presenza di una 'cristologia dall'alto' ne di una

<sup>1</sup> W. Pannenberg, *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh 1966, S. 36: «Die Schrift Anselms von Canterbury Cur Deus Homo (1094/1098) läßt einer gegenüber der altkirchlichen Christologie verwandelte Fragestellung erkennen: Die Bußpraxis der mittelalterlichen Kirche bestimmt ihren geistigen Horizont. Der Mensch ist Gott gegenüber verpflichtet zur Genugtuung für seine Sünde (I, 13), für die dadurch Gott widerfahrene Kränkung seines Herrenrechtes (I, 13), seiner Ehre. Das Problem der Sünde tritt jetzt in den Mittelpunkt der christologischen Gedanken, ganz anders als etwa bei Athanasius<sup>1</sup>. Nach Athanasius würde die Sünde durch die Buße beseitigt werden können, nicht aber die Vergänglichkeit. Letztere macht eigentlich die Menschwerdung Gottes nötig. Bei Anselm ist das anders: Der Sünder ist durch die Pflicht zur Genugtuung im Zustand der Sünde festgehalten. Es genügt nicht, daß der Mensch aufhört zu sündigen, sondern er muß darüber hinaus Gott eine Genugtuung darbringen für die schon begangene -Sünde. Solche Genugtuung kann nur in etwas bestehen, was der Mensch nicht sowieso schon Gott schuldet. Sie kann nur in einer überpflichtigen Leistung, in einem Verdienst bestehen. So etwas kann der gewöhnliche Mensch jedoch nicht leisten (I, 20), weil er sowieso schon alles, was er hat, seinem Schöpfer schuldet. Nur der sündlos geborene Mensch Jesus kann eine überpflichtige Leistung Gott darbringen: die Hingabe seines Lebens; denn im Unterschied zu allen anderen Menschen ist Jesus als ein Mensch ohne Sünde nicht des Todes schuldig, er brauchte nicht zu sterben'(II, 11). So wird der Tod Jesu die einzig denkbare überpflichtige Leistung, die Gott als Satisfaktion für die Sünde der Menschen dargebracht werden kann. Anselm zeigt in der XI. Meditation De redemptione humana (Über die menschliche Erlösung), daß die Menschheit in der Person Jesu diese Satisfaktion Gott darbringt. Jesus ist also auch hier Repräsentant der Menschen vor Gott aber nur in ihren Streben nach dem Guten, nach Homioiosis Theo, sondern in der Darbringuiig der geschuldeten Genugtuung, in der Buße für die Sünde. Diese Genugtuung, die in der Hingabe des Lebens Jesu vollzogen wird, ist deswegen universal wirksam, weil Jesus zugleich Gott ist und dadurch das dargebrachte Leben unendlichen Wert hat<sup>2</sup>. Nur zu diesem Zweck, zur Begründung des Gewichtes der Satisfaktionsleistung Jesu, bedarf Anselm außer der Sündlosigkeit Jesu noch des Dogmas von der Gottheit Jesu für seine Theorie. Man sieht daran, daß die Fragestellung seiner Christologie gegenüber der Alten Kirche, für die die Gottheit Jesu unmittelbar Heilsbedeutung hatte, eine ganz andere geworden ist. Das Hellsinteresse hängt jetzt an der Satisfaktion, an der Buße für die Sünden der Menschen, nicht mehr an einer Vergottung des Menschen wie in der Alten Kirche, darum auch nicht mehr unmittelbar an der Gottheit Jesu».

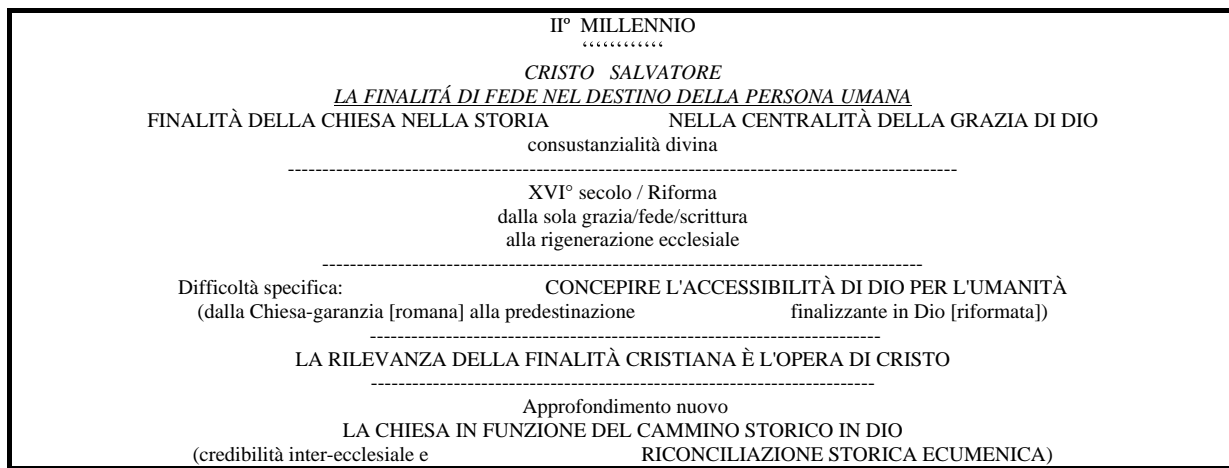
<sup>1</sup> Vgl. Anselm I, 21 (MPL 158, SP- 393 f-) mit Athanasius De inc. verbi 7, MPC- 25, Sp. 107.

'cristologia dal basso', ma nel bel mezzo di un confronto centrale e vitale tanto 'divino' quanto 'umano', secondo i vari momenti di una complessiva ed organica maturazione: si esamina meno "Chi è Cristo" che invece "che cosa ha compiuto Cristo". Progressivamente, gli imperi cristiani vengono a trovarsi confrontati con pressioni del 'mondo sconosciuto' e di altre religioni, addirittura più recenti (come l'Islam) della stessa Chiesa cristiana. La sventura umana subito in vario modo nei momenti più bui del Medio Evo europeo sembra appesantire il destino di ognuno. L'isolamento si avverte nello sgretolamento delle articolazioni politiche ormai gangrenate. Più che partecipare ad una unità o globalità spirituale nel quadro di una unificazione imperiale, si guarda alla sopravvivenza propria. In questo contesto, apparirà un altro interrogativo posto alla Chiesa: e sarebbe questo, "in presenza di tanta incertezza e contraddizioni, quale è la FINALITÀ della proposta evangelica?". Nel 'martirio bianco' della situazione medievale ci si chiede quale sarà il destino di ognuno, così poco aiutato dalla totalità cristiana. Quale sarà lo scopo di quella Chiesa, forse del tutto legittima, ma che non riesce ad istaurare un ambiente rinnovato di esistenza? La risposta ecclesiale, nei suoi esponenti migliori, dovrà approfondire un'altra dimensione della iniziativa di Dio nel mondo: l'opera della Sua GRAZIA. La metà-millennio si incentrerà sulle priorità riguardo alla grazia, la Riforma d'occidente sarà, anzi, un inno alla finalità di grazia della vita cristiana evangelica: "sola gratia, sola fides, sola scriptura"...Uno schema complessivo potrebbe essere proposto iper quanto riguarda la meditazione cristologica che emrge da questo secondo passo cristiano, principalmente ad opera dell'ingegno occidentale.



L'opera unica di Cristo che porta a compimento la finalità ultima dell'esistenza nella grazia divina e dall'espiazione che Egli ha preso su di Se, offre una via d'uscita per ogni individuo, di fronte alla garanzia che poteva prospettare la legittima centralità della fondazione ecclesiastica assestata. La prima grande tappa di approfondimento cristiano, per quanto abbiamo già evocato qui sopra, si era incentrato sulla valorizzazione fondamentale della persona di Cristo, Fondatore unico della Chiesa, di cui occorreva illustrare l'unicità e l'originalità nell'intento di dimostrare la legittimità dell'esistenza della nuova iniziativa religiosa nella storia e nel contesto di un impero che gestiva il destino umano e divino dei popoli. La seconda ampia fase di maturazione, una volta la legittimità riconosciuta ed una volta il messaggio ecclesiale sparso nel mondo conosciuto, nasce con lo sgretolamento dell'"impero cristianizzato" e va in cerca di una risposta sul senso 'per gli umani' del progetto divino in Cristo. Nello sfaldamento, che causa tante situazioni individuali disperate, sorge l'interrogativo: "quale sarà il mio destino?"...

<sup>2</sup> Anselm II, 14; vgl. II, 6: aliquid maius quam omne quod praeter Deum est.



Dalla legittimità della Fondazione ecclesiale, si passa al nodo cruciale sulla finalità dell'impatto cristico nella vita di ognuno, cioè della salvezza ultima. La formula calcedonense esemplifica la radicale legittimità religiosa del Cristo-Fondatore, in funzione della sua dignità di vero Dio e vero uomo: le due 'nature' in una sola persona. La Riforma si annoderà intorno alla questione sempre più incalzante sulla finalità dell'iniziativa cristica in funzione della Sua opera. Non sembra che si possa cogliere la rilevanza cristiana della Riforma d'occidente, senza un riferimento cristologico centrale. Ridurre la sua problematica ai soli problemi 'ecclesiologici' significherebbe restringere il nodo vitale della Riforma. Esiste veramente questo tipo di "parallelismo asimmetrico" tra la grande controversia calcedonense ed il confronto che trovò la sua espressione massima a partire delle polemiche sulla Riforma? Non si intende -certo- affermare che la Riforma sia "il fatto calcedonense del secondo millennio", ma ci si chiede se la Riforma non deve essere considerata -come momento centrale- nel contesto di una maturazione e di uno spostamento d'attenzione o di sensibilità cristiana che va dalla priorità sulla 'legittimità ecclesiale in funzione della dignità divino-umana di Cristo' alla priorità sulla 'finalità salvifica del destino individuale in funzione dell'opera di grazia del Salvatore unico'? Nel secondo millennio cristiano, le tematiche cristologiche si orientano in modo specifico, riprospettando le chiavi cristologiche fondamentali che abbiamo appena evocate.

## L'UMILIAZIONE DI CRISTO

Sarà una caratteristica dell'occidente nell'avvio del '2° millennio' quella di sottolineare l'umiliazione di Cristo nella Sua condizione umana: tipico nodo interpretativo di ciò che verrà chiamato in occidente 'l'abbassamento' (e che certo non corrisponde all'intuito orientale sull'annientamento di de-possessione dell'amore divino<sup>1</sup>. Tutto si incentra sull'obbedienza di Cristo che ribalta la ribellione umana negli inizi della creazione dell'umanità<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Cfr la 'kenosis' come 'rinuncia' alle modalità divine di 'operare', in T. Okure, *Inculturation in the New Testament: its Relevance for the Nigerian Church*, in CATHOLIC SECRETARIAT OF NIGERIA, *Inculturation in Nigeria: Proceedings of Catholic Bishop's Study Session*, Lagos 1989, p. 44: «He emptied himself not in his nature of God, but in the divine mode of operating».

<sup>2</sup> H. Urs von Balthasar, *Glaubhaft ist nur Liebe*, Einsiedeln 1963, S. 57-58: «Wenn aber die Königlichkeit des sich als Liebe offenbarenden Gottes gerade im Erniedrigungsgehorsam des Sohnes gegenüber dem Vater aufleuchtet, dann ist danüt kundgetan, daß dieser Gehorsam wesenhaft Liebe ist: gewiß Urbild kreatürlicher Liebeshaltung vor der Majestät Gottes, aber hoch darüber hinaus erscheinendes Urbild göttlicher

## LA SACRIFICIALITÀ NELLA MORTE IN CROCE

La morte di Cristo è stato il 'riscatto' per ristabilire l'equilibrio della giustizia divina e la liberazione della persona umana da Satana<sup>1</sup>. Tutto si incentra sulla solitaria e radicale 'obbedienza' di Cristo a Dio<sup>2</sup>. La sacrificialità salvifica sarà il 'simbolo reale' della radicale venerazione verso Dio, centro della 'religione' e della 'fede'<sup>3</sup>. Si tenterà di marcare la differenza tra questa sacrificialità di 'oblazione' e la configurazione dei 'sacrifici di animali'<sup>4</sup>. La 'croce' prende tutta la sua importanza nel riferimento sacrificale. Anche la croce fa parte di una simbolica che rivela il 'centro del mondo': centralità cristiana che si protrae nella chiave di 'salvezza' e di 'redenzione' (cfr infra)<sup>5</sup>. Nella riflessione cristologica occidentale del XX<sup>o</sup>

---

Liebeshaltung selbst: genau in der Kenose Christi (und nur darin) erscheint das *innere* Liebesgeheimnis des Gottes, der in sich selbst «Liebe ist» (IJO 4, 8) und deshalb « dreieinig »<sup>1</sup>».

<sup>1</sup> Quoniam ipse cum Patre Sanctoque Spiritu disposeret se *non aliter* quam per mortem celsitudinem omnipotentiae suae mundo ostensurum. Anselm, *Cur Deus Homo* I, 9 (Schnitt II 62, 23-25). Damit ist auch deutlich, in welchem Sinn die Offenbarung der Liebe Gottes in Christo «indirekt» ist. Nicht nur erscheint Gott *nur* im Menschen (als dem ganz Andern), er erscheint außerdem in demjenigen des Menschen, das ihn Gott am unähnlichsten erscheinen läßt. Aber das verhüllende Widerspruchszeichen ist ein solches eben nur für den Menschen in seiner natürlichen und sündigen Vernunft, nicht für Gott; und wenn Gott in souveräner Freiheit dieses Zeichen zu seinem BildAusdruck wählt, ist dieses von ihm her unüberholbar adäquat (und keineswegs «paradox»), was sich sofort erweist, wenn der Mensch (im Glauben) sich auf Gottes Blickpunkt einstellt. Er sieht dann mit Gewißheit (certitudo fidei), daß Gottes Liebe - in ihrer Unfaßlichkeit - das sprechendste aller Worte gefunden hat.

H. Urs von Balthasar, *Glaubhaft ist nur Liebe*, Einsiedeln 1963, S. 60-61: «Die letzten Abgründe der widergöttlichen Freiheit klaffen dortauf, wo Gottin seinerliebesfreiheitsichentschließt, in alle Verlorenheiten der Welt kenotisch abzusteigen. Mit diesem Abstieg enthüllt er sie: für sich selbst, indem er die Gottverlassenheit erfahren will, für die Welt, die an den Dimensionen der Gottesliebe nun erst ganz den Raum ihrer eigenen widergöttlich verwendbaren Freiheit ermißt. Nunmehr kann man « die Tiefen Satans » ausforschen (Apk 2, 24). Nunmehr ist erstmals echter, bewußter Atheismus möglich geworden, den esvorher mangel eines echten Gottesbegriffs nicht wirklich geben konnte. Gottes Selbstexposition in-, ungeschützter Freiheit hat den Menschen aus den Schalen eines göttlich-kosmischen umgreifenden Logos hervorgezogen und in die Ungeschütztheit seiner - angesichts Gottes - ins Absolute zielenden Freiheit gestellt. Das Alte Testament war diesbezüglich die lange strenge Einübung gewesen: alles wird auf das doppelte freie ja zum gegenseitigen Bündnis gestellt: der Mensch kann zurück, aber auch Gott kann zurück, und nur wenn dies Letzte bis in alle Konsequenzen bedacht und durchexerziert ist, kann die andere, äußerste darüberhinaus empfangen werden - daß Gott trotzdem er verwerfen kann und verwerfen wird, im Letzten, Ewigen retten wird: «Mit ewiger Liebe habe ich dich geliebt » (jr 31, 3). Deshalb wird nach allen endgültigen Verwerfungen ganz Israel noch endgültiger gerettet werden (Röm 11, 26)».

<sup>1</sup> F. Prat (tr. J. Stoddard), *The Theology of St. Paul*, London 1934, p. 190: «A ransom whose price is the precious blood of Christ, and whose result are the restoration of the equilibrium in divine justice and the liberation of man from the state of bondage to Satan and to sin. Thus regenerated, remade, and renewed man is restored to God's friendship and has the gates of heaven unlocked to him».

<sup>2</sup> W. Kasper, *Jesus der Christus*, Mainz 1975, S. 143: «So mußte er seinen letzten Weg in namenloser Einsamkeit ganz allein gehen. Er ging ihn wie bisher im Gehorsam gegen seinen Vater und im Dienst für die andern. Dieser sein Gehorsam und Dienst bis zum Tod am Kreuz wurde nun zum einzigen Ort, an dem das verheißene Kommen der Herrschaft Gottes in einer Weise Wirklichkeit werden konnte, die alle bisherige Schemen sprengte. Am Ende konnte Jesus in letzter Einsamkeit und in tiefster Nacht des nackten Gehorsams die Art und Weise dieses Kommens nur noch dem Vater überlassen. Der gehorsame Tod Jesu ist also Zusammenfassung, Imbegriff und letzte, alles überbietende Aufgipfelung des gesamten Wirkens Jesu. Die Heilsbedeutung Jesu wird damit nicht exklusiv auf seinen Tod beschränkt. Aber sie erfährt im Tod Jesu ihre letzte Eindeutigkeit und Endgültigkeit».

<sup>3</sup> W. Kasper, *Jesus der Christus*, Mainz 1975, S. 313-314: «Die äußere Opferrgabe ist also Symbol der inneren Opferrgesinnung, die besagt, daß der Opfernde aus dem Bereich der Sünde heraustritt, um Gott als das wahre Leben anzuerkennen, sich mit ihm zu versöhnen und Gemeinschaft mit ihm zu haben. Das Opfer ist also ein Realsymbol von Lob, Anerkennung, Dank und Bitte an Gott<sup>1</sup>. Hegel hat deshalb mit Recht das Opfer als Praxis der Religion und des Glaubens bestimmt<sup>2</sup>. Solche Gottesverehrung ist nicht nur eine private Angelegenheit, sondern eine öffentliche Sache. Deshalb bedarf es des öffentlich bestellten und bevollmächtigten Priesters, der das Opfer im Namen des Volkes darbringt».

Cfr COMMISSION THEOLOGIQUE INTERNATIONALE, *Quelques questions choisies concernant la christologie*, in «La documentation catholique», 1981 n° 1803, p. 228, n° IV, 3. 4.

<sup>4</sup> COMMISSION THEOLOGIQUE INTERNATIONALE, *Quelques questions choisies concernant la christologie*, in «La documentation catholique», 1981 n° 1803, p. 228, n° IV, 3. 4: «L'«oblacion» volontaire du martyr, spécialement celle du serviteur de Yahwé (Is 53) diffère totalement de l'immolation des animaux comme □ *des images et des ombres* □ (cf. He 10, 1).

Il faut encore plus en distinguer l'«oblacion» du Fils éternel et insister plus nettement encore sur l'analogie des situations. Le Fils éternel, en effet, entrant dans le monde, vient faire la volonté de Dieu (He 10, 57 b) c'est « *par l'Esprit éternel qu'il s'est offert lui-même à Dieu comme une victime sans tache* » (Heb 9, 14). (Cette oblacion est adéquatement appelée sacrifice par exemple au concile de Trente (Denzinger Sch. n. 1753) mais alors il faut rendre au terme son sens original».

<sup>5</sup> M. Eliade, *Images and Symbols*, London 1961, p. 163: «There are numerous patristic and liturgical texts which compare the Cross to a ladder, a column or a mountain (de Lubac, pp. 64 68) And these, we may remember, are universally attested formulas for the "Centre of the World". It is in this aspect, as a symbol of the Centre of the World, that the Cross has been likened to the Cosmic Tree; which is a proof that the Image of the Centre imposed itself naturally upon the Christian mind. It is by the Cross (' the Centre) that communication with Heaven is opened and that, by the same token, the entire universe is 'saved' (see above, p. 43). But the notion of 'salvation' does no more than repeat and complete the notions

secolo, si riallaccierà l'aspetto incarnazionale con questa tonalità tragica della sacrificialità e della croce riferendosi all'immane travaglio dell'unità organica del molteplice realizzato nel 'Cristo-Omega'<sup>1</sup>.

## LA REDENZIONE DI TUTTI IN CRISTO

L'aspetto soteriologico si estende sempre più ampiamente all'intento cristologico, a misura che il secondo millennio matura nei suoi orientamenti specifici, al di là del divario tra iniziale cristologia della Riforma d'occidente e sensibilità cristiana più complessiva<sup>2</sup>. Alla fine del millennio, la cristologia viene addirittura impostata partendo dalla prioritaria 'redenzionalità' soteriologica, dimenticando o forzando la stessa visuale riformata da parte di teologi riformati del XX° secolo<sup>3</sup>. Il 'propter nostram salutem' diventa il nodo vitale di questa visione: dalla 'sostituzione' in senso stretto a quella in senso più ampio, egli non muore al nostro posto ma in nostro favore (dalla 'solidarietà alla 'sostituzione' propria)<sup>4</sup>. Si parlerà -nella redenzione- di

---

of perpetual renovation and cosmic regeneration, of universal fecundity and of sanctity, of absolute reality and, in the final reckoning, of immortality all of which co-exist in the symbolism of the Tree of the World.<sup>1</sup>».

<sup>1</sup> Cf. *My Patterns in Comparative Religion*, pp. 266 [ff.].

<sup>2</sup> P. Teilhard de Chardin, *Science et Christ*, Paris 1965, p. 88: «La concentration du Multiple en l'unité organique suprême de oméga représente un extrême labeur. Chaque élément participe, suivant son degré, à cette synthèse laborieuse. Mais l'effort demandé au Terme supérieur de l'unification a dû être le plus grand de tous. Voilà pourquoi l'Incarnation du Verbe a été infiniment mortifiante et douloureuse, - au point de pouvoir être symbolisée par une croix».

<sup>3</sup> W. Pannenberg, *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh 1966, S. 39-40: «Vergleicht man die neuprotestantische Christologie - sei es in ihrer rein religiösen Gestalt, wie bei Schleiermacher, sei es in der religiös-ethischen Form Ritschl - mit den vorigen Typen soteriologischer Motivierung der Christologie, so fällt die Bescheidenheit des soteriologischen Interesses auf: Es geht den neuprotestantischen Theologen nur noch um die Ermöglichung der Menschlichkeit des irdischen Lebens; es geht nicht mehr um die Überwindung des Todes, um das Thema der Auferstehung, und auch um die Frage der Sündenvergebung geht es nur noch in dem Sinne, daß von Jesus die Möglichkeit für jeden einzelnen, die Sünde zu überwinden, ausgeht. Eben weil hier die Überwindung des Todes durch ein jenseitiges Leben gar nicht zur Debatte steht, darum kann auch nicht von einem stellvertretenden Strafleiden Jesu, durch das die Sünde in einer uns unzugänglichen Tiefe übersunden wurde, gesprochen werden. Davon ist ebensowenig die Rede wie von dem Leben der Auferstehung jenseits des Todes. Das soteriologische Interesse beschränkt sich hier eben auf das irdische Leben, wovon Paulus gesagt hat: "Wenn wir nur in diesem Leben auf Christus hoffen, sind wir die Elendesten aller Menschen" (I Kor 15,19). Diese Beschränkung des soteriologischen Interesses gilt auch für einen letzten Typ der Christologie, der hier zu erwähnen bleibt».

<sup>4</sup> W. Pannenberg, *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh 1966, S. 42: «Die Gefahr dürfte deutlich sein, daß vom soteriologischen Interesse her die Christologie konstruiert wird. Nicht überall wird das so vorbehaltlos ausgesprochen wie bei Tillich: "Christologie ist eine Funktion der Soteriologie." Aber die hier ausgesprochene Tendenz spielt mehr oder weniger bewußt und in mehr oder weniger großem Ausmaß bei allen behandelten Typen christologischen Denkens mit. Die Gefahr wird dort akut, wo dieses Verfahren zum Programm erhoben wird, wie schon bei Melancthon, dann bei Schleiermacher, der seine Christologie von der Erlösungserfahrung her rückschließend entwarf. Dieselbe Gefahr ist bei Tillich sichtbar und wird auch bei Bultmann und seinen Nachfolgern deutlich, wenn es ausdrücklich heißt, es gehe nicht um Jesus selbst, den historischen Jesus, sondern nur um seine □Bedeutsamkeit□ für uns, als Erschließung einer neuen Existenzmöglichkeit. Zu Unrecht beruft man sich dabei auf das *pro me* Luthers<sup>1</sup>. Jesus hat Bedeutsamkeit □für uns□ nur, sofern ihm selbst, seiner Geschichte und seiner durch sie konstituierten Person diese Bedeutsamkeit innewohnt. Nur wenn sich das zeigen läßt, können wir sicher sein, daß wir nicht nur unsere Fragen, Wünsche und Gedanken seiner Gestalt anheften».

<sup>1</sup> H.J. Iwand: Wider den Mißbrauch des *pro me* als methodisches Prinzip in der Theologie, ThLZ 79, 1954, Sp. 45 3-456 hat gezeigt, daß bei der Berufung auf das *pro me* Luthers in der gegenwärtigen Theologie weithin die Kantische Subjektivität der Erfahrungserkenntnis mit Luthers Gedanken der Hingabe Jesu an uns verwechselt wird. - Bei Luther ist in dem *pro me* das *per se* immer schon vorausgesetzt, erst in Kants Dualismus von Dingen an sich und Erscheinung werden die "Dinge an sich" zu einem bloßen Grenzbegriff, wird die Sphäre der Erscheinung verselbständigt, das An-sich aber unzugänglich. Daß es sich bei diesem Gegensatz von "für uns" und "an sich" jedoch nur um einen Gegensatz von Reflexionskategorien handelt, die nicht so abstrakt gegeneinander gestellt werden dürfen, weil sie im Vollzug der Reflexion wechselseitig durcheinander bedingt sind, hat Hegels Kritik an Kant deutlich gemacht. - Siehe etwa G. W. F. Hegel: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*. 3. Aufl., 1830, □ 44 und □ 60.

<sup>4</sup> COMMISSION THEOLOGIQUE INTERNATIONALE, *Quelques questions choisies concernant la christologie*, in «La documentation catholique», 1981 n° 1803, p. 228, n° IV, 3. 4: «Saint Anselme a proposé une autre théorie qui a prévalu jusqu'à une époque toute récente. Le Rédempteur ne se substitue pas au pécheur au sens strict mais il exerce une action unique qui, aux yeux de Dieu, compense la dette des fautes humaines. Il accepte la mort à laquelle il n'était pas soumis; son geste a une valeur infinie en raison de l'union hypostatique. Cette action du Fils réalise le dessein sauveur de la Sainte Trinité tout entière. Dans ce système de la satisfaction, la formule: "mort pour nous" signifie surtout que le Christ accepte la mort "en notre faveur" et non "à notre place"... Certains auteurs récents essaient de restaurer l'idée d' "échange" □ (commercium) sur laquelle la théologie de saint Anselme n'avait pas insisté. Deux pistes de recherche ont été ouvertes par eux. a) Les uns mettent en avant le concept de solidarité. Celui-ci peut d'ailleurs être compris de plusieurs manières. Dans une perspective stricte elle met en avant la façon dont le Christ souffrant assume lui-même l'expérience de l'éloignement de Dieu vécue par les pécheurs. Dans une vue moins stricte, ces théologiens parleront seulement de la seule volonté du Fils de manifester le pardon inconditionné du Père, aussi bien dans sa vie que dans sa mort. b) Par le concept de substitution, on insiste sur le fait que le Christ assume vraiment la condition des pécheurs. Il ne s'agit pas de

‘opus operatum’ dell’Amore di Dio e dell’opus operantis’ della santa umanità del Redentore <sup>1</sup>. Si fa risalire la priorità soteriologica alla stessa Chiesa originaria <sup>2</sup>, riallacciando il discorso ‘salvifico’ alla ricerca di legittimità cristiana, con un intento di ricapitolare le dottrine del merito, della soddisfazione, del sacrificio, della redenzione. Tra i teologi del XX° secolo, vi sarà chi ricorderà la necessità di non fermarsi sulla ‘riparazione espiativa’ ma anche sulla ‘novità’ da prendere in conto nella ‘redenzione’ <sup>3</sup>.

## LA STORICITÀ

Nella storicità si trova la chiave di accesso confermato -al di là delle correnti di teologia ‘liberale’- a ciò che implica la persona e la sua opera <sup>4</sup>. Senza ‘storia’ non c’è verità, o -pure- la verità non storicamente attuata è una ‘cattiva verità’: arriviamo da Hegel a tutti i suoi commentatori ed ‘implementatori’ <sup>5</sup>. Sarà questo che inciterà ulteriormente l’occidente a

---

penser que Dieu a puni ou condamné le Christ à notre place. C'est là une théorie erronément mise en avant par plusieurs auteurs, notamment dans la théologie réformée. D'autres théologiens évitent ces perspectives. Ils soulignent seulement que le Christ a subi □ la malédiction de la loi □ (cf. Ga 3 13), c'est-à-dire l'aversion que Dieu a ressentie pour le péché. Le Christ a pris sur lui le poids des péchés de l'humanité qui étaient l'objet de la colère de Dieu. Cela même constitue un aspect de l'amour et de la □ jalousie □ que Dieu porte au peuple avec lequel il a conclu son alliance, lorsque ce dernier s'écarte de lui. L'explication de la Rédemption par la substitution peut être justifiée aux plans exégétique et dogmatique. Contrairement à ce que d'aucuns ont affirmé, elle ne contient aucune contradiction interne. La liberté des êtres créés n'est pas totalement autonome. Elle a toujours besoin d'un secours divin. Une fois qu'elle s'est détournée de Dieu elle ne peut revenir à lui par ses propres forces. D'autre part, l'homme a été créé pour être intégré dans le Christ et par là même dans la vie de la Sainte Trinité. Quel que soit l'éloignement de l'homme pécheur vis-à-vis de Dieu il est moins profond que le distanciamment du Fils vis-à-vis du Père dans son dépouillement kénotique (Ph 2, 7) et la détresse de □ □ abandonnement □ (Mt 27, 46). Il s'agit de l'aspect propre à l'économie de la Rédemption, de la distinction des personnes de la Sainte Trinité qui, par ailleurs, sont parfaitement unies dans l'identité d'une même nature et dans un amour infini».

<sup>1</sup> F. Jürgensmeier, *Der mystische Leib Christi als Grundprinzip der Aszetik*, Paderborn 1938, S. 88: «1. Alle Heilsveranstaltung ist von vornherein ein opus operatum der freien Liebe und Gnade Gottes. Nach der Zerschlagung des ersten Heilsplanes durch die Sünde Adams wählte Gott einen Heilsweg, der nicht nur eine Wiederherstellung des ersten Zustandes bedeutete, sondern in eminent höherem und vollkommenerem Maße den Geschöpfen die Möglichkeit bot, in vollkommenster Weise daß ideale Ziel der Heilsveranstaltung Gottes zu verwirklichen: nämlich die Vereinigung des Geschöpfes in Christus und durch Christus mit Gott»; S. 83: «Das opus operatum der Inkarnation, der unio hypostatica stand am Anfang des Erlösungswerkes. Das Erlösungswerk selbst war das opus operantis des Gottmenschen, dessen heilige Menschheit das Instrument wurde <sup>1</sup>, mit deren Leben, Leiden und Sterben Christus das Erlösungswerk vollendete <sup>2</sup>. Die Erlösung war zunächst Heilstat Gottes, der die Inkarnation wirkte. Sie wurde vollendet durch die freie sittliche Tat Christi, der durch seine persönliche Tat, durch sein Leiden und Sterben die Erlösung wirkte: für die Menschen, weil er in deren Namen handelte <sup>3</sup>; für sich selbst, nicht als ob er sich selbst hatte erlösen müssen <sup>4</sup>, sondern sofern er durch seine persönliche Tat seiner Menschheit die Glorie und die Verklärung verdiente <sup>5</sup>».

<sup>1</sup> S. theol. P. III. qu. 43. art. 2. corp. auch qu. 13. art. 3. / <sup>2</sup> S. theol. P. III. qu. 48. art. 6. corp. / <sup>3</sup> S. theol. P. III. qu. 48. art. 2. ad 1. Caput et membra sunt quasi una persona mystica et ideo satisfactio Christi ad omnes pertinent, sicut ad sua membra. Sauch art. 1. Corp. Opera Christi se habent tam ad se, quam ad sua membra. / <sup>4</sup> Conc. Eph. Denz. 122. / <sup>5</sup> S. theol. P. III. qu. 49. art. 6.

<sup>2</sup> COMMISSION THEOLOGIQUE INTERNATIONALE, *Quelques questions choisies concernant la christologie*, in «La documentation catholique», 1981 n° 1803, p. 228, n° IV, 3. 4: «L'origine et le noeud de toute la sotériologie se retrouvent déjà dans l'Eglise primitive, avant saint Paul. Cette sotériologie se base sur les paroles et la conscience de Jésus lui-même. Celui-ci sait qu'il meurt pour nous, pour nos péchés; c'est dans cette perspective qu'il vit toute son existence terrestre, qu'il souffre et qu'il ressuscite. Cinq éléments principaux peuvent être énumérés □ 1) Le Christ se donne lui-même; 2) Il prend notre place dans le mystère du salut, 3) Il nous libère □ de la colère qui vient □ et de tout pouvoir mauvais; 4) Il accomplit en cela la volonté salvifique du Père; 5) Il veut nous introduire ainsi dans la vie trinitaire par la participation à la grâce de l'Esprit-Saint»; «Il appartient à la théologie postérieure de montrer comment ces aspects se coordonnent. De son côté, saint Thomas souligne cinq modes d'action de l'oeuvre rédemptrice: mérite, satisfaction, rédemption, sacrifice, causalité efficiente. D'autres peuvent, certes, y être ajoutés. Dans les écrits du Nouveau Testament, comme durant les différentes époques de l'histoire de la théologie, certains aspects de la sotériologie seront plus nettement soulignés que d'autres. Cependant tous doivent être considérés comme des approches du mystère pascal et, autant que possible, ramenés à des vues synthétiques».

<sup>3</sup> P. Teilhard de Chardin, *Le Christ évolutif*, Paris 1965, p. 24: «Dans le dogme de la Rédemption, la pensée et la piété chrétiennes ont surtout considéré jusqu'ici (pour des raisons historiques évidentes) l'idée de réparation expiatoire. Le Christ était surtout regardé comme l'Agneau chargé des péchés du Monde, et le Monde surtout comme une masse dechue. Mais le tableau comportait aussi depuis l'origine, un autre élément (positif, celui-là) de re-construction ou de re-création. Des Cieux nouveaux, une Terre nouvelle: tels étaient, même pour un Augustin, le fruit et le prix du sacrifice de la Croix. N'est-il pas concevable, "bien plus, n'est-il pas en train d'arriver", que, (en conformité avec le mécanisme, ci-dessus rappelé, de l'évolution des dogmes) ces deux éléments, positif et négatif, de l'influence christique intervertissent leurs valeurs respectives, ou même leur ordre naturel, dans la vision et la dévotion des fidèles guidés par l'Esprit de Dieu?».

<sup>4</sup> E. Schillebeeckx, *Jesus, het verhaal van een levende*, Bloemendaal 1975, p. 14: «Hoezeer ook medebepaald door historisch zeer concrete situaties levert het feitelijk "geschiedenis maken" van een mens ons een hermeneutische sleutel tot het vetstaan van zijn identiteit. Door de heweging die Jezus in het leven riep worden wij, anno 1973, nog geconfronteerd met Jezus van Nazaret. De beweging, die hij op gang bracht, is de blijvende bemiddeling voor elke benadering van het historisch Jezusgeheuren. Voor mij, zowel gelovend als denkend mens, is dit feit een gegeven dat tot denken dwingt; het is dit ook voor alwie onbevungen nadenken over wat in eigen geschiedenis werkelijk is voorgevallen».

<sup>5</sup> D. Groh, *La Russia e l'autoeoscienza d'Europa*, Torino 1980, p. 310: «La verità che non viene realizzata è una cattiva verità□, questo è il

disprezzare l'oriente, in quanto 'senza storia'!!... La storicità rimane il 'criterio' per il riferimento alla fede ed al kerigma. Essa permette di distinguere il 'vera' dal 'falso' messaggio<sup>1</sup>, o meglio di 'dare il via' o 'sospendere' una interpretazione cristiana (non certo di costituire una 'verifica' esauriente)<sup>2</sup>. Ma la storia rappresenterà anche la piattaforma dove ci si interessa di nuovo alla rilevanza universale di Cristo: passaggio che cambia la struttura stessa del mando dal 'ante' al 'post' Christum natum<sup>3</sup>.

---

motivo ricorrente dello hegelismo di Hess (Prefazione [p.77]). Storia, egli incomincia, è storia dell'Europa romano-germanica. □ Solo l'Occidente ha una storia, l'Oriente non ce l'ha □. Per Hess questa storia d'Europa è □ la storia sacra dell'umanità □, ed è divisa in tre epoche: storia universale ebraico-profetica, romano-germanica-mistica, e speculativa. Quest'ultima è la filosofia hegeliana rivolta al passato, integrata con la dimensione del futuro. Essa diventa così filosofia della storia, ossia, secondo Hess, una filosofia che deduce il futuro dal passato e dal presente. Ma dato che il futuro può essere fatto proprio solo mediante l'azione, ecco che la filosofia della storia diventa filosofia dell'azione (pp. 17 sg., 31 [85, 92]). Questa è la formulazione hessiana del passaggio dalla teoria alla prassi. È interessante che sia nella *Heilige Geschichte* che in Cieszkowski si trovi ripresa anche la tripartizione della storia secondo lo schema di Padre, Figlio e Spirito santo».

<sup>1</sup> W. Kasper, *Jesus der Christus*, Mainz 1975, S. 39: «Mit diesen Argumenten will die neue Frage nach dem historischen Jesus nicht zurück ins Fahrwasser der liberalen Theologie. Man sprach deshalb von der neuen Frage nach dem historischen Jesus. Das Neue an der neuen Frage nach dem historischen Jesus ist, daß man nicht am Kerygma vorbei, sondern durch das Medium der urchristlichen Botschaft hindurch nach dem historischen Jesus fragen will. Interpretation und Tradition lassen sich nach Käsemann grundsätzlich nicht trennen. <sup>1</sup> Es geht also nicht um ein Zurück hinter das Kerygma oder um eine Reduktion des Evangelium auf dem historischen Jesus. Dieses aufklärerische Unternehmen hat sich als Fata morgana erwiesen. Deshalb kann die Historie auch nicht zur Legitimation des Kerygmas dienen. Die Historie dient jedoch als Kriterium des Kerygmas und des Glaubens. "Es geht nicht darum, historisch Glauben zu begründen. Es geht darum, kritisch rechte von falscher Botschaft zu trennen".<sup>2</sup>».

<sup>1</sup> Ders., *Problem*, 190-195. / <sup>2</sup> Ders., *Sackgassen*, 55.

<sup>2</sup> E. Schillebeeckx, *Jesus, het verhaal van een levende*, Bloemendaal 1975, p. 59: «Een historisch gereconstrueerd beeld van Jezus kan nooit meer dan de christelijke interpretatie toelaten of openhouden, het kan uit eigen standpunt deze niet dwingend eisen. Het is dan ook rationeel mogelijk Jezus in joodse, niet-christelijke of algemeen religieuze zin te interpreteren. Een historicus kan overigens als zodanig ook niet aantonen dat in Jezus zich echt heilshandelen van God heeft voltrokken. Een heilsfeit valt niet historisch objectief vast te stellen. Voor of na Jezus' dood is hiervoor een geloofsbeslissing nodig, die stelt op ge beurtenissen rond Jezus die wel te identificeren zijn, maar historisch dubbelzinnig blijven en daarom rationeel niet klemmend te evalueren zijn».

<sup>3</sup> H. J. Schultz, *Konversion zur Welt* (Gesichtspunkte für die Kirche von morgen), Hamburg 1964, S. 24: «Es steht die (unsere heutige Theologie neu interessierende) Frage zur Debatte, ob die Geschichtee post Christum natum eine andere Qualität hat als ante Christum natum, eine Qualität, die die Bemühung der Religion, die Geschichte zu übersteigen, gegenstandslos- und irreführend erscheinen läßt. *Die Menschwerdung Gottes betrifft und verändert die Struktur der Welt*, sie ist ein geschichtliches Ereignis von universalem und politischem und nicht nur klerikalem oder existentialem Rang. Deswegen hält jene allgemeine Anschauung, nur das Personalisierbare sei theologisch relevant, der mit der Inkarnation in die Welt gekommene neuen Wirklichkeit nicht stand».